Marsilio Ficino

De Amore

Comentario a «El Banquete» de Platón

Traducción y estudio preliminar
Rocío de la Villa Ardura

TERCERA EDICIÓN

tecnos

TITULO ORIGINAL:
De Amore
Commentarium in Convivium Platonis (1594)

Diseño de colección:
Rafael Celda y Joaquín Gallego

1.ª edición, 1986
2.ª edición, 1989
3.ª edición, 1994
Reimpresión, 2001

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Traducción, presentación y notas, Rocío DE LA VILLA ARDURA, 1986
© EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S. A.), 2001
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-1237-1
Depósito Legal: M- 44.466-2001

Printed in Spain. Impreso en España por Closas Orcoyen

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....*Pág.* XI
SOBRE LA TRADUCCIÓN..... XLI
BIBLIOGRAFÍA..... XLIII

DE AMORE O COMENTARIO A «EL BANQUETE» DE PLATÓN

DISCURSO PRIMERO:
CAPÍTULO I..... 5
CAPÍTULO II. Regla para alabar al amor. Cuál es su dignidad y grandeza..... 7
CAPÍTULO III. Del origen del amor..... 10
CAPÍTULO IV. Sobre la utilidad del amor..... 14

DISCURSO SEGUNDO:
CAPÍTULO I. Dios es bondad, belleza, justicia, principio, medio y fin..... 21
CAPÍTULO II. Cómo la belleza de Dios engendra amor..... 23
CAPÍTULO III. La belleza es el esplendor de la bondad divina y Dios es el centro de cuatro círculos..... 26
CAPÍTULO IV. Cómo habla Platón de las cosas divinas..... 31
CAPÍTULO V. La belleza divina resplandece a través de todas las cosas y es amada en todas..... 35
CAPÍTULO VI. De las pasiones de los amantes..... 36
CAPÍTULO VII. De los dos nacimientos de amos y de la doble Venus..... 38
CAPÍTULO VIII. Exhortación al amor. Del amor simple y del amor recíproco 41
CAPÍTULO IX. Qué buscan los amantes..... 47

DISCURSO TERCERO:
CAPÍTULO I. El amor está en todo y para todo..... 51
CAPÍTULO II. El amor es el autor y el conservador de todas las cosas..... 53
CAPÍTULO III. El amor es maestro y gobernador de las artes..... 56
CAPÍTULO IV. Ningún miembro del mundo odia a otro miembro..... 60

DISCURSO CUARTO:
CAPÍTULO I. Exposición del texto de Platón sobre la antigua naturaleza del hombre..... 65
CAPÍTULO II. Exposición de la opinión de Platón sobre la antigua forma del hombre..... 67
CAPÍTULO III. El hombre es el alma misma y el alma es inmortal..... 69
CAPÍTULO IV. Que el alma fue creada ornada con dos luces, y por qué desciende en el cuerpo..... 72
CAPÍTULO V. Por cuántas vías el alma retorna a Dios..... 74
CAPÍTULO VI. El amor lleva al cielo, distribuye los grados de felicidad y da gozo eterno..... 79

DISCURSO QUINTO:
CAPÍTULO I. El amor es felicísimo, porque es bello y bueno..... 85
CAPÍTULO II. Cómo se representa el amor y porque partes del alma se conoce la belleza y se engendra el amor..... 87

CAPÍTULO III. La belleza es algo incorpóreo..... 91
CAPÍTULO IV. La belleza es el resplandor del rostro de Dios..... 95
CAPÍTULO V. Cómo nacen el amor y el odio, o que la belleza es incorpórea.. 98
CAPÍTULO VI. Cuántas cosas se requieren para que una cosa sea bella y que la belleza es un don espiritual..... 101
CAPÍTULO VII. Retrato del amor..... 105
CAPÍTULO VIII. De la virtud del amor..... 107
CAPÍTULO IX. De los dones del amor..... 110
CAPÍTULO X. El amor es más antiguo y más joven que los otros dioses..... 111
CAPÍTULO XI. El amor reina sobre la necesidad..... 113
CAPÍTULO XII. Cómo, bajo el reino de la Necesidad, Saturno castra al Cielo y Júpiter ata a Saturno..... 115
CAPÍTULO XIII. Qué artes conceden los dioses a los hombres y qué dioses las conceden..... 117

DISCURSO SEXTO:
CAPÍTULO I. Introducción a la discusión sobre el amor..... 121
CAPÍTULO II. El amor está entre la belleza y la fealdad y entre Dios y el hombre..... 123
CAPÍTULO III. Sobre las almas de las esferas y de los demonios..... 125
CAPÍTULO IV. De los siete dones que Dios concede a los hombres a través de los espíritus intermedios..... 128
CAPÍTULO V. Del orden de los demonios venusianos y cómo lanzan las flechas del amor..... 131
CAPÍTULO VI. Cómo somos seducidos por el amor..... 133
CAPÍTULO VII. Del nacimiento del amor..... 136
CAPÍTULO VIII. En todas las almas hay dos amores, pero en las nuestras, cinco..... 140
CAPÍTULO IX. Qué pasiones se encuentran en los amantes por causa de la madre del amor..... 143
CAPÍTULO X. Qué dones tienen los amantes a causa del padre del amor..... 151
CAPÍTULO XI. Cuál es la utilidad del amor a partir de su definición..... 159
CAPÍTULO XII. De los dos amores y que el alma nace dotada de verdad..... 163
CAPÍTULO XIII. De qué modo la luz de la verdad está en el alma..... 166
CAPÍTULO XIV. De dónde viene el amor hacia los hombres y hacia las mujeres..... 168
CAPÍTULO XV. Por encima del cuerpo está el alma, por encima del alma, el ángel, por encima del ángel, Dios..... 170
CAPÍTULO XVI. Comparación entre Dios, el ángel, el alma y el cuerpo..... 175
CAPÍTULO XVII. Qué comparación hay entre la belleza de Dios, del ángel, del alma y del cuerpo..... 177
CAPÍTULO XVIII. Cómo el alma se eleva de la belleza del cuerpo a la belleza de Dios..... 180
CAPÍTULO XIX. Cómo se debe amar a Dios..... 185

DISCURSO SÉPTIMO:
CAPÍTULO I. Conclusión de lo anteriormente dicho y opinión del filósofo Guido Cavalcanti..... 189
CAPÍTULO II. Sócrates fue un amante verdadero y semejante a Cupido..... 193
CAPÍTULO III. Del amor bestial, que es una especie de locura..... 198

CAPÍTULO IV. Es propia del amor vulgar una especie de fascinación..... 200
CAPÍTULO V. Cuan fácilmente somos envueltos por el amor en sus redes..... 205
CAPÍTULO VI. Acerca de un efecto asombroso del amor vulgar..... 208
CAPÍTULO VII. El amor vulgar es una perturbación de la sangre..... 210
CAPÍTULO VIII. Cómo el amante se hace semejante al amado..... 211
CAPÍTULO IX. Por quiénes principalmente somos seducidos..... 213
CAPÍTULO X. De qué modo los amantes somos fascinados..... 215
CAPÍTULO XI. Del modo de librarse del amor vulgar..... 216
CAPÍTULO XII. Cuan nocivo es el amor vulgar..... 218
CAPÍTULO XIII. Cuan útil es el amor divino, y acerca de sus cuatro especies. 219
CAPÍTULO XIV. Por qué grados los furores divinos elevan el alma..... 222
CAPÍTULO XV. De todos los furores el amor es el más excelente..... 225
CAPÍTULO XVI. Cuan útil es el verdadero amante..... 226
CAPÍTULO XVII. De qué modo se debe dar gracias al Espíritu Santo que nos ha iluminado y animado en esta disertación..... 229

APÉNDICES:
I. Proemio a Giovanni Cavalcanti..... 231
II. Proemio a Giovanni Pannonio..... 231
III. Proemio a Francisco, Cardenal Sienes..... 232
IV. Carta a Giovanni Antonio Campano..... 233

ÍNDICE DE MATERIAS..... 235

ÍNDICE DE NOMBRES..... 239

[**XI**]

Introducción

FICINO Y LA SENSIBILIDAD CULTURAL DE SU TIEMPO

En una carta dirigida a su amigo Bernardo Bembo[1] Ficino trata de la *sufficientia, fine, forma, materia, modo, condimento* y *auctoritate* del *convivium.* En ella afirma: el banquete es «descanso de las tareas, liberación para los cuidados y nutrición del genio; es demostración de amor y esplendor, alimento de la buena voluntad, condimento de la amistad, levadura de la gracia y solaz de la vida». Y, tras insistir en la, si bien ritual, escasa importancia de los elementos materiales del banquete, subraya que su fin es la «dulce comunión de la vida».

Sin duda, era a la búsqueda de esta compartida distensión a lo que acudían los miembros de la Academia a la villa de Careggi, y este alejamiento de la vida pública de la ciudad el fundamento del trato «alegre y juvenil» que para Ficino conllevaba la familiaridad platónica. En definitiva, fue precisamente esta imagen de celebración la que quedó plasmada para los mitos futuros en la ficción del *Comentario a «El Banquete»* de Platón como la representación típica del círculo neoplatónico florentino.

La Academia de Careggi fue la primera y el modelo de las numerosas academias no oficiales, de *dilettanti,* del Renacimiento[2]. Con ocasión de sus informales manifestaciones se reunían amigos y discípulos de Mar-[**XII**]-silio Ficino, hombres de Estado, altos comerciantes, religiosos, poetas, músicos, y hombres que a menudo eran algunas de estas cosas simultáneamente, y que se atenían, como decía, a una rala disciplina.

El proyecto de la Academia surgió vagamente en Cosme de Medici[3] cuando conoció a Gemisto Pletón en la «llegada de los griegos» a Florencia para el Concilio de la unión de las dos Iglesias (1439). Pletón no sólo era enemigo de ambas, sino que además ofrecía un sistema político-religioso alternativo, basado en el platonismo heterodoxo de Mistra[4], junto con influencias caldeas y estoicas. Cosme, entonces, parece vislumbrar la posibilidad de crear, bajo la continuidad del poder de su familia, un utópico Estado platónico en Florencia. Después, la moda de Platón pasa. Hay un litigio entre platonismo y aristotelismo, y la hegemonía intelectual sigue en manos de Aristóteles. Argirópulo, profesor aristotélico del Studio florentino, comenzará a hablar[5] de Platón y de Plotino. Pero no es hasta los últimos años de su vida cuando Cosme, a través de Landino y también de su médico personal, Diotifeci, conoce al hijo de éste, un joven fervientemente interesado por Platón. Comienza el mecenazgo de Marsilio Ficino, y poco después, en 1463, Cosme le regalará la *Opera* de Platón, la de Plotino, el *Pimandro* de Hermes Trimegisto, algunos escritos pitagóricos, y la villa de Careggi. Tras Cosme, y el breve período continuista de Piero *il Gotoso,* el joven Lorenzo de Medici, educado por Landino y Ficino mismo, recogerá el proyecto de Careggi como algo ya perteneciente a su casa y, desde entonces, coincidiendo el esplendor de la Academia con el período laurenciano, el grupo neoplatónico irá unido para la posteridad con la edad lla-[**XIII**]-mada *áurea* del Magnífico, como la propuesta más incisiva de la *renovado* humanista.

---

[1] M. Ficino, *Letters,* II, 43, p. 51.
[2] A. Della Torre (1902), *Storia della Academia Platonica.*
[3] M. Ficino, *Opera,* II, p. 1.537.
[4] A. Massai, «Le problème des influences byzantines sur le platonisme italienne de la Renaissance», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé,* 1954.
[5] E. Garin, *Medievo e Rinascimento. Studi e ricerche,* Laterza, Bari, 1961. Trad. cast., Taurus, Madrid, 1973, p. 174 y ss.

Entre el Medievo y el pensamiento moderno se encuentra el Humanismo renacentista. Anterior a los descubrimientos científicos que cambiaron la faz de nuestra Tierra, y a la genial, pero en ningún caso espontánea, afirmación de la conciencia gnoseológica cartesiana, es el humanismo italiano, a veces con su pedantería libresca y grotesca imitación de los «antiguos», el movimiento que en este momento de inestable transición y continua inquietud cambia el curso del pensamiento occidental. Los humanistas, los nuevos burgueses sustentadores del poder, agitados por las anticipatorias palabras del *De ignorantia* de Petrarca, se sienten impelidos a abandonar la *oscuritas* y *ruditas* medievales y a recuperar la *claritas* y *elegantia* olvidadas. Animados por el afán de redescubrir el sentido de las palabras de los hombres, sometidas a la culpabilidad y autocensura de la originalidad medievales, retoman los textos clásicos y deciden reinterpretarlos en otra clave. Hay en un primer momento una asimilación de la cultura romana, y hay un encuentro posterior con el mundo griego. Y es en este paso del primer humanismo al humanismo maduro donde aparece la figura de Marsilio Ficino.

Dentro de la amplia gama que ofrece el panorama cultural del Quattrocento, dominado por las preocupaciones éticas del hombre, del epicureismo al estoicismo, de la escolástica-tomista, verdadero enemigo del humanismo, al nuevo Aristóteles de las *Éticas* y los libros *Económicos,* la labor de Ficino adquiere una importancia capital al reavivar cuantitativa y cualitativamente la tradición platónica en la historia del pensamiento occidental. Por una parte, traduce las obras completas de Platón, hasta entonces parcialmente conocido[6], con tal fortuna que es esta versión del pen-[**XIV**]-samiento platónico, puntualmente comentado por Ficino, la que se leerá hasta el siglo XVIII. Además, este mismo trabajo lo realiza con Plotino, y otros muchos autores de la amplia tradición platónica contemplada por Marsilio. Por otra, Ficino, a pesar de ser un verdadero humanista en muchos de sus rasgos —como la diversidad de sus intereses y ocupaciones, pues de él se puede decir que fue médico, astrólogo, religioso, conspirador, filósofo y músico, o el eclecticismo característico aún del humanismo diseminado además en los típicos géneros literarios renacentistas, como el pequeño tratado o el epistolario—, es sin embargo el único pensador de su tiempo que compone un sistema filosófico completo y original.

Basado en el intento de la síntesis de platonismo y cristianismo, el pensamiento ficiniano, que se desarrollará en los treinta años de su dirección de la Academia, será, como veremos, la formulación de una cosmovisión nueva que marcará profundamente las líneas generales del siglo XVI. He aquí la auténtica capacidad de un filósofo que puede captar las preocupaciones de una sociedad y señalar el comportamiento futuro de su sensibilidad.

En la Academia de Careggi, como decíamos al abrir esta introducción, se crea una forma de pensar y de sentir, de vivir, en suma. La selecta clientela de la Academia, encarnando los principios del programa ficiniano, formó un foco de difusión e implantación de una ideología que, sumada a las demagógicas acciones políticas de Lorenzo, va proyectándose en la ciudad florentina y, luego, en otros Estados italianos, pues en este tiempo son varias las repúblicas que mantienen el equilibrio social a instancias de un ambiente cortesano.

Fruto de la recién estrenada ociosidad de la burguesía ya asentada, los sucesos concretos de la convivencia comienzan a adquirir una importancia desconocida. En el excedente de las esferas de la vida del comerciante —su casa en la ciudad, su villa y su compleja [**XV**] vida social— se fortalece el papel de la mujer y, más allá de la institución familiar, las asociaciones de libre elección, como la amistad o el amor. Surgen

---

[6] E. Garin (1958), *Studi sul platonismo medievale.* También, ver R. Klibansky (1939), *The Continuity of Platonic Tradition.*

nuevos sentimientos que deben conocerse y falta una ideología propia que respalde la situación de esta nueva clase dirigente. Y es el pensamiento de la Academia platónica el que va a dar nombre a esos sentimientos y a ofrecer una cosmovisión legitimadora.

En el conjunto heterogéneo de la obra ficiniana hay que distinguir, de un lado, traducciones y, de otro, tratados; de un lado, trabajos más oficialistas, de acuerdo con la política cultural medicea o con su carrera de clérigo y, de otro, construcciones más personales. Con todo, no es un error afirmar la coherencia de su recorrido intelectual, que es orientado por una fortísima erudición. Recoge, casi con espíritu medieval, la autoridad indiscutida de una larga lista de pensadores que a su vez se encuentran enmarcados en la idea de tradición platónica, o en el concepto más extenso *de pia philosophia*: desde Orfeo y Hermes Trimegisto —al cual, como a otros autores, datará sin escrúpulos filológicos en fechas muy anteriores a las reales— a un Platón superior pero reconciliable con Aristóteles, y una extraña cadena formada por su síntesis personal del pensamiento alejandrino e imperial de los siglos III y IV, añadiendo, por fin, el cristianismo de S. Agustín a Sto. Tomás. Con todo este material, Marsilio Ficino forma una nueva psicología, un nuevo ideal de vida, una nueva opción religiosa, una cosmología..., y todo ello traspasado por la dimensión estética.

Haciendo un rastreo de algunas de sus obras más significativas es fácil imaginar a qué tipo de mentalidad está respondiendo y guiando el trabajo ficiniano: desde aspectos públicos y concretos de la sociedad a las elucubraciones más individualistas que van tomando cuerpo en la segunda mitad del Quattrocento.

Ficino traduce el *De Monarchia* de Dante dentro del programa de recuperación medicea del héroe republicano de las letras para el nuevo panorama político, tal [**XVI**] como hiciera Landino con la lujosísima edición de la *Divina Comedia* con ilustraciones de Botticelli; da consuelo en calidad de médico a la desolación causada por la epidemia de peste en su *Consiglio contra la pestilenzia;* diseña una nueva tipología de los temperamentos en el *De vita,* con las consecuencias decisivas que se desprenderán de la melancolía para la teoría del genio y, de una manera más general, el tono extravagante y soñador del Cinquecento; en el *De amore* hablará largo y tendido sobre los nuevos sentimientos y la contemplación como aspiración ideal de vida; en la *Disputatio contra iudicium astrologorum* hace su aportación a la controversia sobre astrología, y otros temas herméticos y mágicos que darán mucho juego hasta el siglo XVII, especialmente en Francia y Alemania; Ficino crea, en tratados más específicos, como el *De lumine* o el *De sole,* por ceñirnos a la palabra de los textos, la necesidad ambiental del paso al heliocentrismo; con su pretendida ortodoxia en el *De christiana religione* expresa la disconformidad, compartida con todos sus contemporáneos, ante la situación de la Iglesia y, con su enorme flexibilidad ante las posibles vías hasta Dios, marca un parámetro más que razonable en comparación con las rigideces que se expresarían en la Reforma y la Contrarreforma.

Pero principalmente en su obra más esforzada, la *Teología platónica,* aúna platonismo y cristianismo, y da una teoría del alma que subraya su inmortalidad. Posiblemente, nunca se sabrá con seguridad si Ficino tuvo mucho que ver con la aceptación de este postulado como dogma por parte de la Iglesia (1512). En el Renacimiento, el tema del alma no se planteaba en términos de cuestionamiento de su existencia, sino más bien de definición de su naturaleza. El alma, para Ficino, va a ser el firme apoyo ontológico de su sistema, la posibilidad de felicidad lejos de la incertidumbre de la muerte, el seguro camino hacia la interioridad.

En los umbrales de la Academia una inscripción [**XVII**] decía[7]: «A bono in bonum omnia diriguntur. Laetus in praesens neque census existimes, neque appetas dignitatem, fuge excessum, fuge negotia, laetus in praesens»[8]. Este mensaje de alegría terrena a través de la iniciación hacia una interioridad profunda en la que encontraremos la armonía propia en consonancia con la armonía de las estrellas y de la creación entera, es el impulso singular de la filosofía ficiniana.

La preocupación por la muerte y la carencia de felicidad real y completa en esta vida guían el desarrollo intelectual de Marsilio Ficino. En su juventud se interesa profundamente por Lucrecio; ya en su madurez, subtitula a su compendio, la *Teología platónica,* o *de la inmortalidad del alma.* No obstante, aunque la solución última del problema, lejos de las convencionales soluciones de su época por la gloria o el patrimonio familiar, termine finalmente en el más allá, son, como veremos, la caracterización del hombre —polarizada en el alma y la situación intermedia de ésta en la jerarquía del universo— y movimientos del alma, como el amor, los que aseguran la felicidad en esta tierra y, después, en la vida ultraterrena.

Al igual que la *Teología platónica,* Marsilio compone el *Comentario a «El Banquete»* con su *amicus unicus,* Giovanni Cavalcanti, en 1469. A raíz posiblemente de una crisis en el temperamento melancólico de Marsilio, Cavalcanti acude a consolarle, y de esta colaboración surge la mejor y más bella síntesis del pensamiento ficiniano. En 1475, Ficino entregará a Lorenzo una segunda versión con algunas modificaciones[9]: formalmente el manuscrito consta de una capitulación inexistente en la anterior, Lorenzo es ahora el verdadero an-[**XVIII**]-fitrión del *Convivium* —dato significativo, pues ésta es la primera vez que aparece como mecenas del círculo platónico—, el acto se celebra en Careggi, algunos personajes han cambiado y el volumen viene aumentado por todas las referencias astrológicas.

Además de estas dos versiones existe una tercera, en vulgar, titulada *De amore,* traducida por Ficino mismo. Esto es interesante, ya que Ficino sólo es sobrepasado en su siglo, en cuanto a divulgaciones, por Alberti y Landino[10]. Indudablemente, pensó que la vulgarización en italiano tendría éxito entre círculos menos doctos, pero esta aceptación estaría reservada a sus variadas imitaciones, y de hecho no se llegó a editar hasta 1544. Mientras tanto, la edición latina, incluida en la traducción de las obras de Platón y sus comentarios, editada en 1484, corrió la misma afortunada suerte de ésta, con al menos veintitrés ediciones hasta 1602. La influencia del *Comentario,* entonces, estuvo bien asegurada entre las clases cultas, pero su repercusión rebasó con mucho los límites de un tratado filosófico[11].

En las obras de algunos miembros de la Academia encontramos las primeras adaptaciones del *De amore.* Dependiente de la tradición anterior del comentario al poema, y como ya había hecho Ficino en el último discurso con el «Donna mi prega» de Guido Cavalcanti, Lorenzo en el *Commento ad alcuni sonetti,* pese a su mayor sensualismo, sigue al pie de la letra las principales ideas de Ficino en la interpretación de sus versos. Lorenzo también tomaría prestadas frases literales de Ficino en otras obras, como *L 'altercazione* o las *Selve d''amore.*

---

[7] M. Ficino, *Opera,* 1. p. 609.

[8] «Todos son dirigidos por el bien al bien. Contento en el presente, no estimes los bienes ni desees dignidad, huye de los excesos, huye de los negocios, contento en el presente».

[9] S. Gentile, S. Niccoli y P. Viti, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone,* Le Lettere, Firenze, 1984, p. 68.

[10] P. O. Kristeller (1981), «Marsilio Ficino letterato e le glosse attribuite a lui nel codice Caetani di Dante».

[11] Para la influencia, ver J. Festugiére (1941), J. Ch. Nelson (1958), y N. A. Robb (1935). Para su influencia en España, ver M. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España,* CSIC, Madrid, 4.ª ed., 1974, pp. 485-591.

[**XIX**] Otra versión será la de Girolamo Bienivieni y el comentario del poema realizado por Giovanni Pico della Mirandola. Mientras que el poema del Bienivieni se ve acentuado por la influencia religiosa de Savonarola, pero también por las metáforas lumínicas que le ponen en conexión con el poema-visión de Buonincontri, el comentario de Pico es la primera señal de disensión entre éste y Ficino. Pico pone en solfa muchos de los conceptos ficinianos sobre el amor, pero la crítica más general es el confusionismo en la noción misma de amor. El *De amore,* es cierto, trata indiferentemente de varias acepciones: el amor, la amistad, la *caritas* cristiana. Ficino acuña el término de «amor platónico» como verdadero fundamento de la amistad[12], como un amor intelectual entre amigos, como instaurador del sentido de comunidad en la Academia de Careggi. En sus epístolas amatorias recurre a menudo a imágenes recogidas de los poetas toscanos y el *stil novo.* Esta síntesis y esta indiferenciación es lo que engendra la riqueza de influencias.

En la esfera filosófica del Quattrocento el amor ya había merecido atención. En Salutati o en Alberti se trata el valor del amor como base de la familia, o en su función cívica. A partir de Ficino el enfoque filosófico del amor queda convertido al platonismo. Así, en Francesco Cattani da Diacetto, su mejor discípulo, que con el *De amore* y el *De Pulchro* retiene las notas más originales de Marsilio Ficino. A continuación, encontramos toda una larga lista de pensadores, desde el aristotélico Nifo, a G. Bruno, Spenser, Shaftesbury. Y, con un talante más poético, Miguel Angel, Tasso, Donne...

Por otra parte, el tratado sobre el amor, como género literario, comienza con Ficino y termina en el siglo XVII. El único tratado que puede considerarse también original es *I dialoghi d'amore* de León Hebreo. Toda la producción posterior es deudora de uno o de [**XX**] los dos. Tras *I asolani* de Bembo e *Il Cortigiano* de Baltasar de Castiglione, verdadero manual de educación del joven cortesano en el XVI, los diálogos y tratados sobre el amor se multiplican por toda Europa, manteniendo de alguna manera las características de los originales: el amor considerado es más bien un fenómeno antisexual, va unido siempre a reflexiones sobre la belleza y su apreciación a través de la vista y el oído, y son frecuentes las explicaciones médicas y astrológicas. Con el tiempo, la moda del amor desembocará en los «dubbi» sobre celos y caprichosas distinciones, y por último decaerá bajo la influencia de la Contrarreforma en el más aburrido didactismo, con tratados del tipo *Del perfetto matrimonio* o *Della perfetta vedovenza.*

Pero la influencia del *De amore* no sólo va a marcar la sensibilidad cultural del Cinquecento. La poética originalidad de Ficino iluminará la base iconográfica de las obras de los principales artistas italianos de la época, como Botticelli, Miguel Angel, Rafael o Tiziano, conexiones ya estudiadas por miembros destacados del Instituto Warburg, Panofsky, Gombrich, Wind, o estudiosos cercanos a él, como André Chastel.

LA CONSTRUCCIÓN CIRCULAR: BELLEZA; EROS; BIEN

La primera pregunta de carácter general que se plantea con el *De amore* es si nos encontramos ante el comentario de un traductor aventajado o ante la obra de un pensador original. Baste afirmar que el *Comentario a «El Banquete»* es un pretexto para exponer el propio pensamiento ficiniano.

La observación más simple e inmediata sobre estos dos «banquetes» nos revela una distinción significativa. Platón había ambientado su banquete con el pretexto de la celebración agatoniana, y el marco del discurso promete ya la vinculación del amor, tema de

[12] M. Ficino, *Opera,* I, p. 861.

so-[**XXI**]-bremesa de los comensales, con la belleza, ya que el festín es una consecuencia del premio a la poesía, la más distinguida de las artes en la Antigüedad, y su autor es por añadidura un joven agraciado. Amor y belleza tienen importancia suficiente en el sistema platónico. La compleja dialéctica que Platón desarrolla en este diálogo se ve sobrepasada con la inclusión de Diótima, la profetisa: esta vez, hablando del amor, estamos abiertamente en el terreno de los misterios. Pero no es la estética ni la teoría del amor el centro de la filosofía platónica, ni la celebración del banquete simboliza una ocasión privilegiada.

Sin embargo, el banquete de Marsilio no es una celebración cualquiera, es único, es una conmemoración platónica, es la reinstauración de una tradición. Y precisamente, como continuador de ésta, Ficino elige la erótica, es decir, las cosas sobre el amor, atraído por la belleza. En definitiva, aquello que a Marsilio le parece más importante del pensamiento platónico en su conjunto.

De hecho, en esta celebración, discurso tras discurso, no se comenta sólo el *Simposium,* sino también el *Fedro* y el *Fedón*, y de una manera secundaria se hacen referencias a otras obras, como el *Hippias* o la *República.* Pero la obra no apunta únicamente a Platón. Actualmente conservamos una antología de textos griegos *Sobre el amor*[13] manuscrita por Ficino, en la que aparecen las principales citaciones del *Comentario.* Evidentemente, nos encontramos ante un material de trabajo de Ficino cara a la elaboración de su propia teoría. Ficino utiliza el *Simposium* de Platón como un estribillo alternativo, al que va poniendo su música y, así, va apareciendo toda una temática inexistente en el diálogo de Platón y, sobre todo, bajo el tratamiento, bajo el enfoque particular de Ficino.

[**XXII**] La segunda comparación se vuelve hacia Plotino. Hay, en efecto, una huella, quizá incluso más profunda, de este autor. La influencia, además, por parte de Ficino es mucho menos reconocida. Ficino oculta[14] la importancia de la enseñanza por Argirópulo de Platón y Plotino en Florencia, anterior a su «descubrimiento», y vuelve a oscurecer el influjo de Plotino en su caso. Cuando realiza la versión definitiva del *Comentario* aún restan algunos años hasta su traducción de las *Enéadas* plotinianas. Pero este dato no ha de confundirnos. En la antología citada aparecen los dos tratados que incumben al *Comentario a «El Banquete»,* el «Sobre la belleza» (I, 6) y «Sobre el amor» (III, 5). El primero, como veremos, se recuerda vivamente en V, 3; el segundo inspira a Ficino, bajo el tema del nacimiento u origen del amor, a desmembrar el *Comentario a «El Banquete»* en una remodelación del contenido del *Simposium* y del *Fedro.* La relevancia que da al alma es también uno de los aspectos más plotinianos de Ficino, pues, como ha dicho Charrue de Plotino[15], también de Marsilio Ficino se puede repetir que toda su metafísica se reduce a una psicología del alma. Giovanni Pico della Mirandola nos recuerda[16] otro punto de conexión entre estos dos sistemas neoplatónicos al señalar cómo Plotino pensaba que el término *eros* provenía de *orasis,* visión. La luz, la mirada, van a definir la filosofía ficiniana.

Y, sin embargo, no podemos menos que aceptar la originalidad del sistema de Ficino. La emanación queda sustituida por la creación; el amor y la belleza ocupan el primer término; el afán del individualismo en su sistema acaba con todo misticismo nihilista. Donde en Plotino hay una pirámide en cuyo vértice todo ele-[**XXIII**]-mento es absorbido, en Ficino encontramos un círculo en el que cada elemento tiene su fuerza de atrac-

---

[13] También existe una antología similar de textos sobre el alma, con detalles en S. Gentile, S. Niccoli y P. Viti, *op. cit.*

[14] E. Garin, *Medioevo e Rinascimento, op. cit.,* p. 176.

[15] J. M. Charrue, *Plotin lecteur de Platon,* Les Belles Lettres, Paris, 1978.

[16] G. Pico della Mirandola (1942), *Commenta alla Canzone d'amore.*

ción, su nunca perdida individualidad, en el que lo concreto se multiplica interrelacionándose. La luz de Ficino no se mancha, la suciedad de la culpa no aprisiona al hombre. Queda lejos el abismo de aquella simetría imperfecta de los dos mundos de Platón.

Al comienzo del último discurso, que Alcibíades dedica a las alabanzas de Sócrates como amante en acción, Cristóforo Marsuppini hace un resumen del *De amore* refiriéndose exclusivamente a los discursos de *El Banquete* de Platón. Dice: Fedro trató del origen del amor, que surge del caos; Pausanias dividió este amor en dos especies, celeste y vulgar; Erixímaco nos mostró su extensión, su presencia en todas las cosas; Aristófanes, cómo los hombres, divididos, por el amor se restituyen; Agatón, cuánta es su virtud y poder, y que sólo él hace feliz a los hombres; por fin, Sócrates, «qué es el amor, cómo es y de dónde nace, cuántas partes tiene, a qué fines tiende y qué valor tiene». En esta suma, Ficino nos recuerda el punto del que parten las sucesivas disquisiciones en el turno de palabra del banquete platónico, sin aludir en modo alguno al hilo conductor de su propia composición.

A la par de la recreación platónica, Ficino va cumpliendo un proyecto en el que desarrolla un apretado apunte de su sistema. El valor de este tratado radica, sin duda, en la condensación de ideas que presenta, y también en la manera en que está compuesto. Los siete discursos que constituyen el *Comentario* nos ofrecen una ontología, una cosmología, una psicología, una ética, una estética, y una teoría del amor. Las lecturas a menudo se entrecruzan, y se pasa de una clave teológica a una clave cosmológica o astrológica. En todos y cada uno de los discursos surge la referencia humana, cercana, se habla del universo como de un enamorado más, y, cuando se habla del amante, Ficino se demora hasta la descripción de los síntomas. El tratado abunda en imágenes, en alegorías, pero es la metafóri-[**XXIV**]-ca de la luz, y de fuego, la que da la verdadera comprensión del pensamiento ficiniano.

Esquemáticamente, el *Comentario* fundamenta en primer lugar una ontología, a la que después dota de dinamismo, y este movimiento cristaliza en el principio de afinidad, o amor cósmico. Planteada la base general, Ficino se centra en el alma del hombre, eslabón intermedio de la cadena del ser. Como el resto del universo, el alma se mueve por el amor o, mejor dicho, dos amores: uno tiende hacia lo exterior y terreno, y, por tanto, material y perecedero; el otro, hacia lo interior y divino, o sea, espiritual e inmortal. Estas dos opciones son la Belleza y el Bien. Sin embargo, de la comparación entre ambos se deduce que los dos son aspectos de una misma cosa, pues en la amplitud de la Belleza los grados ascendentes confluyen en su origen con el Bien. Pero, en realidad, al hombre no le ha sido dado sino el ámbito de la Belleza, es decir, la concreción y la limitación. La Belleza es algo que le entra de una manera muy inmediata a través de los niveles más bajos de su capacidad cognoscitiva y apetitiva, mientras que el Bien, en comparación, parece algo mucho más abstracto e inasible. El Bien necesita una preparación, una iniciación especial.

El *Comentario* entonces se dilata en todos los matices del proceso de aprehensión y la relación de esta belleza y este amor terrenos que nos hablan del otro mundo, y detenidamente, de qué modo y en virtud de qué la belleza y el amor de este mundo nos pueden conducir y traspasar a aquél. Al final, el planteamiento va a ser tajante: si sólo nos quedamos en la belleza externa, el amor vulgar quizá desemboque en una locura enfermiza, e incluso podemos perder nuestra naturaleza humana y convertirnos en bestias. La otra alternativa será la divina locura, la iniciación en la ascensión de los furores, la profundización paulatina de la Belleza hasta el Bien, de la poesía al amor auténtico con el que alcanzaremos el logro de nuestras aspiraciones, la actuación de nuestra posibilidad superior, la unión con [**XXV**] Dios y, por tanto, la divinización, la inmortalidad, la felicidad eterna.

Esto es lo que «sucede» en el *Comentario,* el guión o la trama de la historia, el recorrido de las elecciones de Marsilio Ficino al escribir el *Tratado,* las huellas del camino para no perderse.

Dice Ficino: «el amor va de Bien a Bien»; éste es el principio y el final del *Comentario.* Y entre tanto se habla del amor, se habla del hombre, se habla de la Belleza; es decir, se habla del trayecto, de los grados intermedios, del «transcurrir hasta». La conclusión será paradójica: este pulso de lo que empieza y no llega a ser, esta tensión de aquello que puede caer y también puede elevarse, adquiere tal protagonismo, tanta fuerza, que al final volcará sobre sí todos los atributos y poderes de lo celeste, de lo superior, de lo divino. El hombre se va a divinizar, la belleza se espiritualiza, y en esta explosión surgirá la figura de un artista nuevo, del hombre afín con la belleza, que respaldará la concepción moderna del artista.

En primer lugar, aquello que le interesa a Ficino es la situación del hombre en el Universo. El hombre no es sino alma. De hecho, toda su ontología está construida en favor de esta afirmación. En el *Comentario* hay dos versiones acerca de la jerarquía de los seres. En el primer discurso, al plantear de una manera muy general los grandes temas del *De amore,* se habla de cuatro estratos: Dios, mente angélica, alma del mundo y cuerpo del mundo. Más adelante el alma del mundo se desdobla en alma propiamente dicha, con su capacidad intelectiva y generativa, y naturaleza, o flujo vital. Este segundo esquema le permite la reducción a dos tríadas posibles, que pueden ser bien el alma entre Dios y la materia, o el alma entre la naturaleza y la mente angélica, dependiendo del ámbito en que se encuentre el discurso, más radical o más gradual. Esta reducción de las cinco jerarquías a un trío armoniza más fácilmente con el desarrollo dinámico de su sistema, basado, como veremos, en tres polos de fuerzas. Pero, [**XXVI**] además, subraya con más nitidez la situación media del hombre.

En virtud de su posición central, el alma del hombre acoge simultáneamente los atributos de los grados superiores e inferiores. Es esta apertura, esta riqueza de capacidades, la distinción fundamental del hombre con cualquier otro ser. Este mismo argumento será central en el *Discurso sobre la dignidad del hombre* de G. Pico della Mirandola, el tratado que posteriormente se ha juzgado el más significativo sobre la conciencia del hombre en el Renacimiento.

Por añadidura, esta capacidad es una opción a elegir entre uno u otro extremo del sistema, a reforzarlo e incrementarlo. Por esta libertad, el hombre es un ser único en toda la creación.

Este carácter ambivalente, ambiguo del hombre se sigue de su misma función. Entre todos los seres, el hombre ha sido puesto en la tierra, el mundo del cuerpo, para que esté dotada de razón, ya que a nada de lo creado puede faltarle. Sin embargo, la tierra no es su lugar natural. Los otros seres con razón o bien habitan elementos más elevados, como el agua, el aire o el fuego, o están ya en la esfera supralunar.

Hasta cierto punto la función dada al hombre por Dios, el gran artista, es caprichosa, estética: «ornar esta tierra». Pero, es también ineludible: sólo la razón del hombre está tan cercana a la materia, es el frágil punto de unión necesario entre los dos extremos.

Sin embargo, el hombre, animal racional, cuerpo y alma, tiene un instrumento que supera su ubicación en este mundo. La unión del alma con el cuerpo no deja de ser una concesión de ésta. Entre sus dos componentes fundamentales no hay una relación de igualdad, sino de subordinación: el alma gobierna, vivifica, cuida del cuerpo. Precisamente, si el alma abraza con demasiado calor y detenimiento al cuerpo, el hombre puede perder su carácter de intermediario, y su raíz última: su inmortalidad. Ya hemos comentado anteriormente la importancia que tenía para Ficino este tema, y con [**XXVII**] este

carácter ambivalente de la naturaleza humana queda bien fundada la aspiración del hombre por escapar del tiempo y de la materia.

Correspondiendo a la encrucijada que se abre ante esta situación, encontramos que Dios ha dotado al alma de dos luces: una, natural e innata, y otra, divina e infusa, que se relacionarán con la Venus urania y la Venus vulgar, y de aquí la famosa carta de Ficino a Lorenzo de Pierfrancesco sobre *El nacimiento de Venus* y *La Primavera* de Botticelli[17]. Según la utilización que haga de estas luces el hombre, puede sumergirse en la materia y bestializarse, o divinizarse.

Lo que en principio parece un imposible, a lo largo del *Comentario* va disolviéndose fácilmente. Ficino no sólo invierte los atributos divinos en humanos, sino que además acorta las distancias entre el hombre y Dios. Allen[18] ha demostrado suficientemente cómo Ficino borra la distinción entre la mente humana, la parte más elevada del alma, y la mente angélica. Por un lado, la primera está tan capacitada como la angélica en cuanto a la contemplación de Dios. Tampoco en el ascenso gradual se ve rebajada, ya que el alma ve a Dios sin mediación. El alma, entonces, incluso por encima del ángel, tiene la capacidad de trascender todas las jerarquías hasta la unidad.

Por tanto, las aspiraciones del hombre, su ansia de inmortalidad no es vana. En su misma naturaleza, potencialmente, se da la posibilidad. Pero, ¿cómo puede llegar a realizarse? La explicación de este movimiento fundamental sólo la hallaremos tras la exposición del dinamismo del sistema ficiniano.

Todo el universo se mueve por amor, por un deseo innato de atracción, por un principio de afinidad. El mundo es una gigantesca armonía. En torno a Dios, [**XXVIII**] que es el centro, se mueven los cuatro círculos: mente, alma, naturaleza, materia. «Dios es el Bien y la Belleza los cuatro círculos». El rayo de Dios ha pintado en estos cuatro sucesivamente las ideas, las razones, las semillas y las formas. No hay nada que escape, que esté desligado. Todo tiene su correspondencia, su enlace, su sentido. Los contrarios se ven contrarrestados, los superiores aman a los inferiores, éstos a aquéllos, los iguales comparten legítimamente su afinidad. La unidad última se ha desplegado, pero el conjunto no ha dejado de tener el sentido de aquella unidad. El universo es un enorme organismo. El mundo entero es un dar, un recibir, un devolver, tal como ejemplifica la iconografía de las Gracias renacentista[19].

Ficino ha traspasado al orden universal un sentimiento humano. Hay un perfecto acuerdo entre macrocosmos y microcosmos. Y si el hombre quiere llegar hasta Dios, quiere elevarse, tendrá que recorrer, armonizando con el ritmo universal, los cuatro anillos que le separan arrastrado por el amor, *copula mundi,* desde el mundo de las formas, en el que está inserto.

Así pues, tenemos el Bien en el centro y la Belleza en el círculo. Para Ficino, son dos aspectos de una misma cosa, uno es la perfección interior; la otra, la exterior. Son dos partes de un mismo proceso, la Bondad es la raíz que sustenta el crecimiento de la flor.

Este es uno de los aspectos que Pico criticaría con más rudeza en su propio *Comentario*[20]. Le parece un grave error por parte de Ficino el insistir en una cierta indiferenciación de estos dos conceptos. Para Pico, expresado en términos aristotélicos, la diferencia entre Bondad y Belleza es específica, de género a especie, esto es, una clara relación de subordinación de la Belleza al Bien y, por tanto, de la estética a la ética. Habrían de pasar aún algunos siglos hasta la autonomía de la [**XXIX**] Estética. Ficino, aunque

---

[17] M. Ficino, *Opera,* p. 805. Ver también E. Gombrich (1972) y E. Wind (1968).
[18] En M. J. B. Allen (1975b).
[19] Sobre las Gracias, ver E. Wind (1968).
[20] G. Pico della Mirandola (1942).

no llega a aislar el concepto de Belleza, por otra parte, rehúsa subordinarlo al Bien y vuelve a reforzar de una manera personal el *καλο-καγαθός* platónico que el mundo cristiano hasta cierto punto había escindido. En su sistema circular el origen y el fin es el Bien, pero el tránsito de un punto al otro del círculo, la Belleza, es una parte constituyente imposible de obviar. La aventura del hombre es el viaje a través de la Belleza.

Al igual que el alma, en su impulso «hacia arriba» debía ser inmortal, la Belleza que «desciende de» ha de ser incorporal. Ficino recoge la crítica que Plotino (I, 6) había hecho a los estoicos y su teoría de la belleza basada en el concepto de proporción. Repitiendo los argumentos de que, si la belleza residiera en la armonía de las partes, ninguna cosa simple sería bella, y el argumento *ad absurdum* de que también las partes individualmente deberían ser bellas, Ficino toma partido por los «luminosistas» en contra de los «proporcionalistas». Es más, Marsilio Ficino es el filósofo de la luz por excelencia.

En la belleza universal hay un degradado de luz a través de los círculos concéntricos. De más claras a más oscuras, el rayo de la belleza universal pinta «en los ángeles, modelos e ideas; en las almas, razones y nociones; en la materia, imágenes y formas» (V, 3). Nos encontramos ante la figura de una esfera que, con su volumen, va desvaneciendo su claridad concéntrica hasta perderse en la oscuridad del fondo, la materia.

Por tanto, en este degradado, la espiritualidad lumínica de la belleza es recibida en bases más o menos aptas, y en esta recepción sí que tienen sentido los argumentos en favor de la proporción de longitud, cantidad o color (*ordo-modus-species*). Las preparaciones a la belleza en el fondo coinciden con la matematización platónica-pitagórica del universo y el arte científico que se desarrolla en el Renacimiento con Alberti o Leonardo.

Pero no así su teoría de la belleza como luz, mucho [**XXX**] más de acuerdo con el arte gótico[21]. Ficino recoge la tradición lumínica de Platón y Plotino, pero también de la filosofía medieval, que había distinguido dos componentes fundamentales en lo bello, la *proportionalitas* y la *claritas,* y de manera muy especial la estética de la luz del siglo XIII. A la metáfora del Sol del Libro VI de la *República* se une toda la tradición cristiana del principio bíblico de la creación, *lux fiat,* y el Evangelio. La luminosidad es una garantía de la participación del esplendor de Dios.

Hay también otra caracterización de la belleza en Ficino que tuvo una amplia aceptación en los ambientes cortesanos: «La belleza del cuerpo es una cierta vivacidad, gracia, gesto que resplandece por el influjo de su idea» (V, 6). Plotino también había dado como prueba de su espiritualidad este otro aspecto difícilmente aprensible y vital de la belleza.

Toda belleza visual es espiritual. No sólo porque el medio que une ojo y objeto, la luz, es espiritual, y sin ésta ni el ojo tiene capacidad para ver ni el objeto de ser visto, sino porque la misma captación es incorpórea. En último término, Ficino llega a afirmar que «incluso si la hermosura de cualquier cuerpo estuviese en la misma densidad de su cuerpo como en cierto modo corporal, no agradaría a quien la contempla» porque al espíritu al que llega finalmente toda sensación «le gusta sólo aquella belleza que es por él percibida» (V, 3). Es decir, el carácter espiritual, inmaterial de la belleza queda asegurado por el proceso cognoscitivo en el hombre.

Sin embargo, no es el conocimiento el que nos puede llevar a la ascensión a través de los grados de belleza, sino el amor. El conocimiento racional no nos ayuda a conseguir el acercamiento sucesivo de unión con Dios. Es su resultado en términos voluntaristas: se co-[**XXXI**]-noce algo, y, por el mayor o menor grado de afinidad, agrada o

[21] V. Nieto Alcaide, *La luz, símbolo y sistema visual,* Cátedra, Madrid, 1978.

desagrada, se ama o se odia. Pero, ¿en qué consiste el amor humano? ¿Cómo llega a producirse el afecto de amor?

Hay dos formas fundamentales de amor «honesto» en el hombre, correspondientes a las dos capacidades del alma: uno, destinado a crear la belleza en los cuerpos; otro, dirigido a contemplar la belleza en Dios. Ambos siguen la imagen divina. Sin embargo, cuando Ficino recuerda los tres ejemplos que Fedro pone en *El Banquete* platónico de las posibles combinaciones sexuales, elige el amor de hombre a hombre, destacando por un lado su valor alegórico, pero también restringiendo el sentido específico del amor que le va a interesar, como «amor platonicus», un amor que encaja perfectamente con los conceptos de semejanza y espiritualidad, y desprecia hasta cierto punto la honesta pero menos elevada capacidad generativa. El amor entre los amigos, entre los semejantes, tiene necesariamente un tercer vértice oculto, una proyección ajena: Dios.

Este amor, que Ficino se demora en describir, tiene, además, todos los rasgos de lo que hoy llamamos enamoramiento. El amor, «hijo de Poros y Penía», es puro deseo. Aspira a algo que jamás puede llegar a poseer. Así, el amor de Ficino es una tensión de infinitud entre dos conceptos antitéticos y finitos: el poder[22] y la muerte. La posesión es el resultado del poder, la anulación del deseo. La realización, el cumplimiento son, también, una aniquilación. Mientras se mantiene el deseo se da rienda suelta a la vida. El amor, entonces, se identifica con la vida en oposición a la muerte.

Pero el amor, como la muerte, roza los límites del tiempo, es *instantáneo,* pues en ambas experiencias el tiempo se pierde, *ya no tiene valor alguno.* La diferencia básica entre el amor y la muerte es que en ese mis-[**XXXII**]-mo «instante» el tiempo cesa, y se muere, o el tiempo pasa, y se genera vida, aun cuando sea perecedera.

En el caso de Ficino, el amor produce muerte para después producir vida eterna. El amante pierde su *spiritus,* elemento sutil que une alma y cuerpo en el hombre, ante el amado, y muere. Sólo después de la aceptación y la entrega, a modo de intercambio o devolución, del *spiritus* del amado, resucitará, y así «aquel que tenía una vida, a través de la muerte, tiene ahora dos» (II, 8). Este argumento de morir para revivir en otro es algo que no aparece en ningún paso de Platón. Tiene su importancia, ya que es la prueba de la inmortalidad del alma en el *De amore.* Se encuentra también en el *De vita Platonis* y en el *De divino furore.* Por vía platónica posiblemente el origen sea el *Vitae philosophorum* de Diógenes Laercio[23], pero también aparece en la poesía italiana del Trecento, en autores tan conocidos para Ficino como Guido Cavalcanti y Dante. El tema amor-muerte es, por tanto, una muestra de las herencias culturales próximas de Ficino, del que siempre se habla con vaguedad de su posición a medio camino entre Medievo y Renacimiento, y una aportación a un tema literario anterior, que más tarde toma unos rasgos más pesimistas en autores como Miguel Angel.

Sin embargo, en el *De amore,* como decía, es el argumento más fuerte e inmediato de la inmortalidad. Si es posible morir y revivir en vida mediante el amor, mucho más podremos después de muertos vivir y unirnos por amor a Dios.

Y precisamente esta conclusión se sigue del mismo carácter del amor. Incluso en el caso de esa reciprocidad, en esta vida la posesión del otro no es completa, el deseo no se agota en el amado. Esta insatisfacción gira hacia una proyección trascendente. En último término, para Ficino el objeto del deseo es Dios, y éste colma, es decir, no acaba con el deseo, sino que da un [**XXXIII**] gozar inacabado, que se reproduce eternamente. Este es el fin del amor, y en esto consiste el amor platónico que, a través de la contemplación de la belleza física del amado, nos lleva, como en Plotino, a la belleza de las virtudes,

[22] Sobre la representación de Venus y Marte de Botticelli, ver E. Gombrich (1972).
[23] S. Gentile (1983), p. 52.

las ideas, y, finalmente, a la contemplación de aquella belleza indeterminada, pura, única.

Pero quisiera detenerme, como Ficino hace, en el momento en que surge el amor, en aquella escena en la que amante y amado se encuentran, en el primer paso de la percepción exterior por el hombre, cuando se produce la primera alianza entre la interioridad y aquella apariencia que nos habla oscura y débilmente de otro mundo. Nos encontramos de nuevo en ese segmento característico del pensamiento ficiniano.

El carácter mismo del amante, dice Ficino, es vacilante, duda entre la mente y el tacto, que es tanto como decir entre los bajos sentidos y la razón. Por eso, el terreno del amante platónico, de ese sujeto especialmente apto para la captación de la belleza, es la vista, la imaginación, el *spiritus.*

Ya hemos hablado de la espiritualidad que Ficino introduce en la percepción de la belleza. La mirada, origen de la fascinación del amor, es algo incorpóreo en sí mismo. Esta sensación no es capaz de impresionar al alma, a la que le resulta un material aún demasiado grosero. Por ello, el *spiritus* «toma a través de los instrumentos de los sentidos las imágenes de los cuerpos exteriores, que no pueden fijarse en el alma, pues la sustancia incorpórea que es superior a los cuerpos no puede ser formada por ellos al recibir las imágenes» (VI, 6). Por tanto, esas imágenes necesitan una transformación en otras «imágenes semejantes a aquéllas, e incluso más puras. A esta concepción la llamamos imaginación y fantasía».

En otras palabras, el amante atraído por su semejanza con otro —pues ambos se han formado respondiendo a un ideal común— percibe la imagen concreta del amado, y mediante la imaginación, que perfecciona las carencias y deformaciones aún existentes en el [**XXXIV**] amado en comparación con el modelo, es cuando el alma rememora aquel ideal común, ya abstracto.

El papel de la imaginación, entonces, es fundamental. Cubre el hiato entre lo particular y lo universal, lo concreto y lo abstracto. Allí se realiza el salto del reino animal al humano, pero también el delicado punto de elección.

La imaginación o fantasía en Ficino es una noción resbaladiza y confusa, pues utiliza indistintamente dos conceptos diferentes de imaginación[24]. En general, es una facultad cognoscitiva intermedia entre sensibilidad e intelecto, concepción que parte de Aristóteles y se desarrolla en la filosofía medieval hasta el siglo XIII. Pero en determinados contextos Ficino aplica la noción platónica de imaginación como intuición contrapuesta a la razón.

El carácter mediador de la imaginación o fantasía hace que ésta vaya ligada al *spiritus,* y su acción dependa en gran parte de la filiación más o menos intensa con el cuerpo. El *spiritus,* «cierto vapor sutilísimo generado del calor de la sangre del corazón» (VI, 6), es una especie de envoltura del alma. En su sustancia, comparada algunas veces con la naturaleza astral (VI, 4), están inscritos ciertos rasgos o dones concedidos por los dioses o planetas. Hay, por tanto, una influencia cosmológica, traducida en términos astrológicos y mitológicos, que incide en el *spiritus,* y a través de él en el cuerpo y en el alma. La combinación de los cuatro elementos básicos, fuego, aire, agua y tierra, da lugar a los humores predominantes en el hombre, bilis, sangre, pituita y atrabilis, y éstos a sus temperamentos básicos: flemático, sanguíneo, colérico y melancólico. La actividad de la imaginación dependerá de los factores prevalecientes de este conjunto.

La superioridad del *spiritus* sobre el cuerpo se demuestra por sus manifestaciones lumínicas, como los efluvios de la mirada, y su capacidad de plasmar con [**XXXV**] la imaginación figuras en el cuerpo y transformarlo, como en el ejemplo de Porfirio de la

[24] R. Klein (1970), p. 60 y ss.

mujer encinta. Además, puede alejarse en mayor o menor medida del cuerpo. Ficino, por ejemplo, adoptó la teoría del «neuma imaginativo» del *De somniis* de Sinesio, y en general el *spiritus* y la imaginación son los protagonistas de migraciones y accesos a la inspiración, la profecía y el éxtasis. Estas libertades, no obstante, se ven reducidas y modificadas por las interferencias del cuerpo, los humores, los temperamentos, y la atención directa o inercial que se preste a las apariencias, lo material, lo terreno. Así, las «vacaciones del alma» de las que se habla en la *Teología platónica* (XIII) dependen de la actuación positiva o negativa de la fantasía, el *spiritus* y los humores. De hecho, en el infierno (*T. P.,* XVIII), fin de las almas impuras, el sujeto de las penas es la imaginación, que aún se encuentra sometida a las vanas ilusiones del cuerpo.

Por tanto, la elección de un amor contemplativo o divino, o de un amor voluptuoso y bestial por el hombre, parte de la inclinación de la imaginación hacia las cosas inferiores o su reposo y liberalidad hacia las superiores. Entre uno y otro amor, el nivel intermedio es el amor activo o propiamente humano. Estos tres diseñan esquemáticamente las tres posibles vidas en el hombre. Estas no tienen un carácter definitivo, y en el transcurso de la existencia se puede pasar de una a otra. Cristóforo Landino había planteado en las *Disputaciones camaldulenses* la distinción y preferencia de una de ellas. Ficino, en el *De amore,* se decide claramente por la *vita* contemplativa.

Hay un tipo de hombre especialmente apto para esta vida: Saturnino, afectado por la atrabilis, de temperamento melancólico. Los terribles sufrimientos de un amor tardo pero duradero, a que está sometido por la sequedad de su humor, hacen que busque su consuelo, más que otros, en el placer de la contemplación y la música (VI, 9). Sobre la semejanza de Dios y el hombre en el acto creativo, y esta tipología, se basará [**XXXVI**] la idea del artista como genio, concepción que ha perdurado hasta nuestro tiempo y de la que aún quedan residuos incluso en la figura actual del artista-productor.

Esta innovación ficiniana se debe también a una curiosa adopción aristotélica. En los *Problemata* (XXXII), Aristóteles fue el primero que habló de la conexión del humor melancólico y una aptitud especial para las artes y las ciencias. En Ficino, el temperamento melancólico determina a pensadores, poetas, hombres de letras, aquellos que por su inclinación a la contemplación desprecian el mundo exterior y, vuelta su mirada, son iluminados e inspirados. Sin embargo, a partir de esta tipología, junto con la ideología pujante del artista renacentista, estas cualidades pasan al artista en general y, así, los rasgos de habilidad, ingenio, dotes artesanales, que tradicionalmente venían auspiciadas por Mercurio, maestro de las artes, se transforman en los atributos saturninos y se origina la idea de artista-genio, como alguien que ve más allá, que es raptado por fuerzas superiores, capaz de reflejar una Belleza que proviene de otro mundo. Las repercusiones no serán sólo artísticas. Durante el siglo XVI hay toda una moda de la melancolía, ayudada también por las crisis religiosas y sociales.

Las cualidades saturninas del artista identificado a un personaje que linda entre la inspiración y la locura, tal como había señalado Platón en el *Ion* a propósito del poeta, reflejan los dos extremos posibles del humor. Las conjunciones y aspectos negativos del astro, los sufrimientos extremos que padecen los melancólicos, pueden llevarles, más que a otros temperamentos, a la desviación enfermiza, la fascinación más perniciosa, la errada imaginación y, en definitiva, a la locura.

Entre las *manías* o locuras en el hombre, Ficino señala en principio dos clases, debidas a defectos del cerebro o del corazón. A la del corazón se la llama comúnmente amor. Esta locura, en su desarrollo más negativo descrito en el caso del melancólico, puede lle-[**XXXVII**]-var al amante a la creencia errónea de la posibilidad de transferirse corporalmente en el otro, a una serie de fantasías monstruosas que, fijadas en la obse-

sión de lo corporal, no cesarán jamás y, aprisionando y cegando definitivamente el alma, convertirán al hombre en bestia.

Pero hay otro tipo de locura, o furor divino, que «eleva al hombre por encima de su naturaleza y lo convierte en Dios» (VII, 13). Este furor se puede dividir en cuatro clases ascendentes: el poético, el mistérico, el profético y el amoroso, puestos por Ficino en relación con la metáfora del carro del *Fedro* y la ascensión del alma a través de los cuatro grados de naturaleza, opinión, razón y mente.

Es interesante señalar que el orden de esta ascensión no coincide con el enumerado en el *Fedro.* En realidad, para Ficino esta jerarquía era un problema que ya le venía de antes. En uno de sus primeros trabajos, el *De divino furore,* el furor poético viene puesto a la altura del amoroso. En el *De amore,* la relación queda invertida, siguiendo probablemente[25] el *Comentario al Fedro* de Hermias. En este caso, el papel de la imaginación no estaría propiamente a la altura de la opinión. La imaginación, entonces, queda de nuevo subrayada en esta elevación del hombre por canales iniciáticos, de los cuales «el amor es el más excelente».

Como resultado del amor el hombre armoniza con el cosmos, con el mundo, con su sociedad. Pero el amor, como se dice en el *Fedro,* es el dios alado, o el que da alas, «el verdadero amor no es otra cosa que un esfuerzo por volar a la belleza divina, provocado en nosotros por la presencia de la belleza corporal» (VII, 15). La espiritualización de la figura particular del amado que produce la imaginación es el inicio del batir de alas de Eros. La imagen «incluso más pura» que nos ofrece la imaginación quedará grabada en la [**XXXVIII**] memoria y, abstraída por la razón, nos recordará otra Belleza. Ante la imagen idealizada del amado, nuestros sueños despertarán, y las fantasías quedarán abiertas a otras realidades.

ITINERARIO POSIBLE PARA EL *DE AMORE*

En los diálogos de Platón con los que se confronta preferentemente el *De amore* de Marsilio Ficino, *El Banquete,* el *Fedón* y el *Fedro,* sale a colación el problema del discurso racional, de la dialéctica, el lenguaje, la escritura. Al final del *Fedro* se discute sobre la utilidad y conveniencia de la enseñanza escrita. Sócrates es tajante: los hombres, lejos de aumentar su memoria, la perderán, un escrito jamás podrá responder a las preguntas que acechen al lector, el discurso —cerrado— quedará empobrecido con el tiempo, el que recibe esta enseñanza difícilmente avanzará con un conocimiento que es inflexible, monolítico.

Así, los diálogos platónicos son un intento de evitar, o al menos minimizar, los inconvenientes señalados por Sócrates. Subrayan el placer y la utilidad de la conversación, del intercambio vivo entre hombres preocupados por la búsqueda de la verdad y una concepción afín de la existencia, tal como Ficino describe la finalidad y utilidad del banquete.

A menudo Sócrates, en estos intercambios, cuestionando el valor y la fidelidad del discurso lógico, introduce inesperadamente una metáfora, una imagen que rompe la tranquila línea discursiva y establece un nuevo paradigma en la conversación.

La imagen contiene un valor simbólico que excede el contenido racional. Es el resultado del acto imaginativo, mediador entre la concreción y la abstracción. Para Ficino, comparte cualidades de ambos mundos, y esto no en un sentido figurado, sino estricto.

[25] Esta opinión estaría respaldada por A. Sheppard (1980).

Ya he mencionado la carta[26] en la que aconseja a Lorenzo [**XXXIX**] de Pierfrancesco de Medici el tema de la Primavera y el Nacimiento de Venus. La imagen de Venus simboliza la humanidad, y el influjo de estas representaciones será beneficioso para su educación.

Ficino inunda su filosofía con la metáfora de la luz. El *Comentario* se abre con una metáfora de la creación como incendio de deseo, en su desarrollo se despliegan variadas ilustraciones que completan el contenido en términos de mirada, rayo, espejo, y el último discurso culmina con una combinación de la luz y el fuego a través del espejo.

La luz es la unidad última y la diversificación en todas las cosas, el arco de la verdad, el conocimiento. El calor, el aspecto práctico o aplicado de la luz; es la atracción, el deseo, el amor.

La luz es metafórica y literalmente el principio espiritual de todas las cosas. En su origen, es tan intensa que no podemos alcanzar a verla con los ojos.

Su fuente es Dios, el Sol. Él todo lo ilumina, lo vivifica, lo calienta. En el *De Sole* hay algunos paralelismos con el «Himno al Sol» del emperador Juliano[27]. Es difícil afirmar hasta qué punto Ficino fue influido por los ritos paganos de Gemisto Pletón con relación al Sol.

Todo amor comienza en la mirada. La mirada es el parámetro del grado de humanidad en el hombre. A la luz del Sol, al rayo de la luz única que le ilumina y alumbra toda la belleza del mundo, la mirada responde con otra luz interior.

Entonces se produce el efecto del espejo, el desdoblamiento. De la parte de allá del espejo está la belleza iluminada por Dios, en sus diferentes formas y matices, pero también de la parte de acá la fecundidad del alma reproduce un microcosmos resplandeciente: «En su seno brilla la luz eterna de Dios, completamente llena de las razones y las ideas de todas las cosas, y hacia la cual el alma, cuando quiere, se vuelve» (VI, 13).

[**XL**] El espejo es la imaginación. El espejo nunca refleja lo que representa. Símbolo de lo escindido, de hecho rompe la linealidad del rayo de luz, produciéndose la refracción. Los ojos que miran el espejo, buscando la identidad, jamás creerán en la fidelidad total del aspecto fantástico e ilusorio de las imágenes que aparecen en la superficie fronteriza. En este espejo, la iluminación más fuerte es la interior, no la que viene del lado del espejo, sino la que procede de los ojos interiores que miran la imagen fantasmagórica que hay en el espejo. Los ojos que miran de la parte de acá, los ojos interiores, saben de una realidad más sentida, más vivida. De una realidad también más amplia. El espejo nunca refleja todo, sólo la parte que abarca. Es más, las figuras pueden aparecer y desaparecer. Así, los ojos del cuerpo y el *spiritus* necesitan de la presencia ante el espejo, la imaginación. Pero no así el alma, que por medio de la memoria va coleccionando las imágenes del espejo. Al mirar esas imágenes ya fijadas, éstas palidecen, pues recuerda los episodios, las realidades que representan aquellas imágenes. .

El espejo, además, convierte la luz en fuego. La imagen que aparece en su superficie, y que guarda la memoria, es con todo más pura que la presencia que hay del otro lado, y enciende el deseo por volver a vivir aquellas realidades que oscuramente representa por un camino de interioridad. Pero es, en todo caso, la luz la que ilumina la belleza interior y la exterior, su simbolismo sobrepasa la descripción lógica, y empieza el conocimiento sintético de la imagen.

---

[26] M. Ficino, *Opera,* p. 805.
[27] E. Garin (1958), p. 190.

Sobre la traducción

La presente traducción del *Commentarium in Convivium Platonis* está realizada sobre el texto que R. Marcel consideró su versión definitiva: un manuscrito autógrafo, conservado en la Biblioteca del Vaticano (*Vat. Lat.* 7705).

De entre las diversas traducciones y ediciones en nuestro siglo se han tomado en cuenta la de R. Marcel, *Commentaire sur le Banquet de Platon* (Les Belles Lettres, Paris, 1956), la de K. P. Hasse (F. Meiner, Leipzig, 1914), reeditada en 1984 con introducción y notas de P. R. Blum, y, finalmente, la adaptación italiana de G. Rensi (Carabba, Lanciano, 1934), estas dos basadas en la versión toscana. Aunque menos afortunadas, entre las ediciones modernas hay que mencionar una edición rumana, a cargo de Sorin Ionescu, de 1942; otra inglesa, de S. R. Jayne (University of Missouri, Columbia, 1944), y también una traducción al castellano, de Adolfo Ruiz Díaz, editada por la Universidad de Cuyo en 1948, hoy en día, y sin pesar, prácticamente inencontrable.

Esta traducción, intentando responder «a la letra y espíritu» del *Comentario* sigue tan de cerca como es posible la puntuación y terminología ficinianas, en perjuicio, quizá, de una recepción más agradable por parte del lector. Se han hecho las correlaciones de los términos latinos al castellano, siempre que la evolución semántica no ha corrido caminos dispares.

El término *spiritus* ha quedado, tras muchos quebraderos de cabeza, sin traducción. He preferido no anular, como se ha hecho en otros lugares, el ambiguo juego de Ficino entre *anima*-alma y *animus*-espíritu. *Spi*-[**XLII**]-*ritus* es traducido normalmente como *soplo* o *aliento.* El concepto en Ficino acogería esta acepción en determinados momentos, pero también algo más cercano a la idea de «espíritu del vino» o «humor», espacios ya ocupados en el texto del *De amore.* En todo caso, remito a la Introducción para un posible esclarecimiento de la complejidad que reviste este término.

Por otra parte, el texto latino viene comparado con la versión toscana en las notas, en las que se han señalado las omisiones, los añadidos y, sin ningún aviso especial, las diferencias con el texto toscano. Por lo demás, las referencias bibliográficas en las notas de la traducción y la introducción son escuetas e incompletas siempre que tienen su correlato en la bibliografía general.

A la hora de los agradecimientos, quisiera recordar la ayuda inapreciable del profesor José Gómez Caffarena, y dejar constancia de mi deuda con M.ª Jesús Vacas, sin la que esta traducción no habría visto la luz, así como a mis compañeros de Departamento Guillermo Solana y Francisca Pérez Carreño, que tanta mano me han prestado en las notas. También, evocar aquellos días felices en el Istituto Nazionale sul Rinascimento de Florencia, bajo la dirección de Eugenio Garin, que influyeron definitivamente en mi aprendizaje de Marsilio Ficino, y reconocer el esfuerzo de todos los que me rodearon durante esta tarea, familiares, amigos, alumnos..., gracias y pese a los cuales esta edición llegó a término.

[**XLIII**]

BIBLIOGRAFÍA

I. EDICIONES MODERNAS DE LAS OBRAS DE MARSILIO FICINO

(1561) *Opera Omnia,* Basilea; edición facsímil, La Bottega d'Erasmo, Torino, 1959 y 1983.

(1594) *Sopra l'amore o vero convito di Platone, traslato da lui dalla Greca lingua nella Latina, e appresso volgarizzato nella Toscana.* Di nuovo ristampato in Firenze per Filippo Giunti. Reeditado por G. Rienzi, Lanciano, Carabba, 1934.

(1914) Ueber die Liebe oder Platons Gastmahl, trad. de K. P. Hasse, F. Meines, Leipzig.

(1937) *Suplementum ficinianum. Marsilii Ficini, philosophi platonici opuscula inedita.* Recopilación de P. O. Kristeller, Olschki, Firenze, reimp., 1973.

(1942) *Asupra Iubirri san Banchetul lui Platon,* trad. de Sorin Ionescu.

(1944) *Marsilio's Commentary on Plato's Symposium,* trad. de J. Sears Reynolds, University of Missouri, Columbia, 1944.

(1948) *Comentario al Banquete de Platón,* trad. de Adolfo Ruiz Díaz, Universidad de Cuyo, Mendoza.

(1952) *De Sole,* en E. Garin, *Prosatori latini del Quattrocento,* Riccardi Ricciardi Editore, Milano-Napoli; Einaudi, Torino, 1977.

(1952b) *De Raptu Pauli,* en la misma edición.

(1956) *Commentaire sur le Banquet de Platon,* trad. de R. Marcel, Les Belles Lettres, Paris.

(1956b) *Quaestione de mente,* en Cassirer, Kristeller y Randall, *The Renaissance Philosophy of Man,* Chicago Univ. Press.

(1964) *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes,* 3 vols., trad. por R. Marcel, Les Belles Lettres, Paris.

(1969) *De le tre vite,* Milano.

(1975) *The «Philebus» Commentary,* ed. M. J. B. Allen, Berkeley, Univ. California.

(1977) *Lessico greco-latino,* Ateneo e Bizzarri, Roma.

(1979) *Letters,* 3 vols., Shepheard-Walwin, London.

[**XLIV**]

II. ESTUDIOS

ALBERTI, G. B. (1970): «Marsilio Ficino e il codice Riccardiano 581»; *Rinascimento,* II s., vol. X, pp. 187-193.

ALLEN, M. J. B. (1975): *The Philebus Commentary;* Univ. California Press, Berkeley-Los Angeles-London. Texto y trad. de Ficino, *Commentarium in Philebum Platonis de Summo Bono.*

— (1975b): «The absent angel in Ficino's philosophy»; *Journal of History of Ideas,* 36, n.° 2, pp. 219-240.

— (1977): «Ficino's lecture on the God?», *Renaissance Quarterly,* XXX, pp. 160-171.

— (1980): «Two commentaries on the "Phaedrus" Ficino's *indebteness* to Hermias»; *Journal of the Warburg and Courtland Institutes,* 43, pp. 110-129.

— (1982): «Ficino's theory of the five substances and the neoplatonist's Parmenides», *Journal of the Medieval and Reinassances Studies,* vol. 12, n.° 1, pp. 18-45.

BAXANDALL, M. (1974): «Alberti and Cristoforo Landino: the Practical Criticism of Painting»; Roma, *Convegno Internazionale nel V centenario di L. B. Alberti.*

— (1974b): *Painting and experience in fifteenth century Italy. A primer in the social history of pictorical style,* Oxford University Press, London-Oxford-New York. Trad. cast., G. Gili, Barcelona, 1978.

BEIERWALTES, W. (1980): *Marsilio Ficino's Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus,* Sitzungberichte d. Heidelberg Akademie d. Wissenschaften.

BURCKHARDT, J. (1860): *Die kultur der Renaissance im Italien,* Stuttgart; trad. cast., Iberia, Barcelona, 1979.
CASSIRER, E. (1927): *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance;* Sudien der Bibliothek Warburg, Leipzig-Berlin, X. Trad. cast., Emecé, Buenos Aires, 1951.
— (1932): *Die platonische renaissance in England und die Schule von Cambridge,* Studien der Bibliothek Warburg, Berlin-Leipzig, XXIV.
COLLINS, A. B. (1974): *The secular is sacred. Platonism and thomism in Marsilio Ficino's platonic theologie,* Martinus Nijhoff, The Hague.
CORRADI, M. (1977): «Alle origini della lettura neoplatonica del Convito: Marsilio Ficino e il De amore», *Rivista di filosofia neoscolastica,* 69, pp. 406-422.
CHASTEL, A. (1953): «Marsile Ficin et l'art», *Filosofia dell'arte;* Archivio di Filosofia, Istituto di Studi Filosofici, Fratelli Bocca Editori, Roma-Milano.
— (1954): *Marsile Ficin et l'art,* Ginebra.
— (1959): *Art et Humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique,* Presses Universitaires de France, Paris. Trad. cast., Cátedra, Madrid, 1982.
DELLA TORRE, A. (1902): *Storia della Accademia Platonica,* Firenze.
DEVEREUX, J. A. (1969): «The Object of Love in Ficino's Philosophy», *Journal of the History of Ideas,* 30, pp. 161-170.
— (1975): «The Textual History of Ficino's De Amore»; *Renaissance Quarterly,* 28, pp. 173-182.
FERRUOLO, A. B. (1955): «Botticelli's *Mythologies,* Ficino's *De Amore,* Poliziano's *Stanze per la Giostra:* Their Circle of Love», *Art Bulletin,* XXX, pp. 17-25.
FESTUGIERE, J. (1941): *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin,* Vrin, Paris.
GANDILLAC, M. (1960): «Astres, anges et genies chez Marsile Ficin», *Umanesimo e esoterismo,* Padova.
GARIN, E. (1951): «Ritratto di Marsilio Ficino», *Belfagor,* VI, pp. 284-301.
— (1958): *Studi sul platonismo medievale,* Le Monnier, Firenze.
— (1961): *La cultura filosofica del Rinascimento italiano,* Sansoni, Firenze, 2.ª ed., 1979.
— (1973): *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche,* Laterza, Roma-Bari. Trad. cast., Taurus, Madrid, 1981.
— (1976): *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento,* Laterza, Bari. Trad. cast., Península, Barcelona, 1981.
GENTILE, S. (1981): «Per la storia del testo del "Commentarium in Convivium" di Marsilio Ficino», *Rinascimento,* s. II, XXI, pp. 3-27.
— (1983): «In margine all'epistola "De divino furore" di Marsilio Ficino» *Rinascimento,* s. II, XXIII, pp. 33-77.
GOMBRICH, E. (1966): *Norm and form. Studies in the art of the Renaissance,* Phaidon Press Ltd., London. Trad. cast., Alianza, Madrid, 1984.
— (1972): *Symbolic Images. Studies in the Art of the Renaissance,* London. Trad. cast., Alianza, Madrid, 1983.
HUSZTI, G. (1927): «La prima redazione del Convito di M. Ficino», *Giornale critico filosofico italiano,* VIII, 1927, p. 68.
IVANOFF, N. (1936): «La Beauté dans la philosophie de Marsile Ficin et de Léon Hebreux», *Humanisme et Renaissance,* III, p. 12-21.
KLEIN, R. (1970): *La forme et l'intelligible. Ecrits sur la Renaissance et l'art moderne,* Gallimard, Paris. Trad. cast., Taurus, Madrid, 1980.
KLIBANSKY, R. (1939): *The Continuity of the Platonic Tradition.*
— (1941): *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissances;* ambos en The Warburg Institute, Kraus International Publications, München, 1981.
KRISTELLER, P. O. (1952): *Il pensiero di Marsilio Ficino,* Sansoni, Firenze. Trad. cast., F.C.E., 1984.
— (1969): *Studies in Renaissance Thought and Letters,* Abete, Roma.
— (1981): «Marsilio Ficino letterato e le glose attribuite a lui nel codice Caetani di Dante», *Quaderni della Fondazione Camillo Caetani,* III, Roma.
MARCEL, R. (1958): *Marsile Ficin,* Les Belles Lettres, Paris.

MEYLAND EDOUARDS, F. (1938): «L'évolution de la notion d'amour platonique», *Humanisme et Renaissance,* II, pp. 418-442.
NELSON, J. Ch. (1958): *Renaissance Theory of Love. The Context of Giordano Bruno's Eroici Furori,* Columbia Univ. Press, New York.
PANOFSKY, E. (1924): *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie,* Studien der Bibliothek Warburg, Leipzig-Berlin, V. Trad. cast., Cátedra, Madrid, 1978.
— (1939): *Studies in Iconology,* Oxford Univ. Press, New York, Trad. cast., Alianza, Madrid, 1972.
— y SAXL (1929): *Dürers «Melancolia»,* I, Leipzig-Berlin.
PICO DELLA MIRANDOLA, G. (1942): *De hominis dignitate. Heptaplus. De Ente et Uno. E scritti vari,* Vallechi, Firenze.
ROBB, N. A. (1935): *Neoplatonism of the Italian Renaissance,* George Allen and Unwin Ltd., London.
SHEPPARD, A. (1980): «The influence of Hermias on Marsilio Ficino's Doctrine of Inspiration», *Journal of the Warburg and Courtland Institutes,* 43.
TRÍAS, E. (1982): *Lo bello y lo siniestro,* Seix Barral, Barcelona.
TRINKAUS, Ch. (1970): *«In Our Image and Likeness», Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought,* Constable, London.
WACKERNAGEL, M. (1938): *Der Lebensraum des Künstlers in der florentinischen Renaissance aufgaben und auftraggeber, werkstat und kunstmarkt,* Verlag E. A. Seeman, Leipzig.
WALKER, D. P. (1957): «Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists», *Journal of the Warburg and Courtland Institues,* XVI.
— (1958): *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella,* The Warburg Institute, London.
WARDSWORTH, J. B. (1952): «Landino's Disputationes Camaldulenses, Ficino's "De Felicitate" and L'"Altercazione" of Lorenzo de Medicis», *Modern Philology,* 50, pp. 23-31.
WIND, E. (1968): *Pagan Mysteries in the Renaissance,* Faber and Faber, London. Trad. cast., Seix Barral, Barcelona, 1972.
WITTKOWER, R. (1937): «A Symbol of Platonism Love in a Portrait of Donatello», *Journal of the Warburg Institute,* I, p. 260.
— y WITTKOWER, M. (1963): *Born under Saturn. The Character and Conduct of Artists: A Documented History from Antiquity to the French Revolution,* Weindenfeld, Ltd., London. Trad. cast., Cátedra, Madrid, 1985.
YATES, F. A. (1964): *Giordano Bruno and Hermetic Tradition,* Routledge and Kegan Paul Ltd., London. Trad. cast., Ariel, Barcelona, 1983.

De Amore
o
COMENTARIO
A «EL BANQUETE»
DE PLATÓN

DISCURSO PRIMERO

[**5**]

CAPITULO I[28]

Platón, padre de los filósofos, cumplidos ya los ochenta y un años, el siete de noviembre, día de su aniversario[29], murió al final del banquete al que había asistido. Este banquete, que celebra a la vez su nacimiento y su muerte, lo renovaban cada año todos los antiguos platónicos hasta los tiempos de Plotino y de Porfirio. Pero después de Porfirio y durante mil doscientos años estas solemnes celebraciones se perdieron. Por fin, en nuestros tiempos, el famoso Lorenzo de Medicis, queriendo reinstaurar el banquete platónico, designó como anfitrión a Francesco Bandino. Y así, el siete de noviembre, Bandino, con magnificencia real, recibió en la villa de Careggi a nueve invitados platónicos: Antonio Agli, el obispo de Fiésole; al maestro Ficino, médico; Cristóforo Landino, poeta; Bernardo Nuzzi, retórico; Tommaso Benci; a nuestro amigo Giovanni Cavalcanti, al que por su virtud de espíritu y noble presencia los convidados le nombraron héroe, y dos de los Marsuppini, Cristóforo y Carolo, hijos de Carolo el poeta. Finalmente el Bandino quiso que yo fuese [**6**] el noveno, para que, con Marsilio a aquéllos sumado, se completase el número de las Musas.

Terminada la comida, Bernardo Nuzzi tomó el libro de Platón titulado el *Banquete* o *Sobre el amor* y leyó todos los discursos de este simposio. Una vez leídos, pidió a los otros convidados que cada uno expusiese uno de los discursos; el de Fedro le tocó exponer a Giovanni Cavalcanti; el discurso de Pausanias, a Antonio el teólogo; el del médico Erixímaco, al médico Ficino; el del poeta Aristófanes, a Cristóforo, poeta; el del joven Agatón, a Carolo Marsuppini. A Tommaso Benci le fue concedida la disquisición de Sócrates; la de Alcibíades, a Cristóforo Marsuppini. Todos aceptaron esta suerte. Pero el obispo y el médico, obligados a acudir uno al cuidado de las almas y el otro al de los cuerpos[30], dejaron a Giovanni Cavalcanti encargado de ocupar sus puestos. Los demás se volvieron hacia éste y callaron dispuestos a escucharle. Y entonces el héroe comenzó así su exposición.

[**7**]

CAPITULO II
Regla para alabar el amor. Cuál es su dignidad y su grandeza

Gratísima suerte, muy ilustres invitados, hoy me ha tocado, de la que resulta que yo represente el papel de Fedro de Mirrinonte. De Fedro[31], digo, de aquél cuya amistad

---

[28] El primer capítulo de la versión latina fue titulado en la versión italiana «Proemio», quizá más acertadamente. Nosotros, por criterios generales, seguimos la ordenación latina.

[29] A las variantes sobre la muerte de Platón, Ficino se refiere en su *Vita,* Ep. IV, *Op.* 770. Con referencia al simbolismo de los 9 x 9 años de vida, las fuentes son: Cicerón, Séneca y Porfirio. Sobre la fiesta de aniversario de Platón, Porfirio, *Vida de Plotino,* 11 y 15; Eusebio, *Praep. Evang.,* X, 3, 1. 1.200 años después de que Porfirio hubiese abandonado a Plotino, en el 1468, tuvieron de nuevo lugar estas fiestas (Marcel, «Introducción», 28); *Ep.* I, *Op.* 657. También después de la muerte de Cosme (1464) se celebraron fiestas en su memoria (*Supp.,* 1, 125).

[30] Giovanni Corsi, *Vita Marsilii Ficini,* 5 (Marcel, 1958, 682). Cósimo le habría dicho al padre de Ficino: «Tu, inquit, Ficine corporibus, at Marsilius hic tuus animis medendis coelitus nobis demissus est». Cfr. *De vita,* dedicat., *Op.* 493.

[31] Cfr. Platón, *Phaedros,* 227a-236a.

tanto estimó Lisias tebano, el famoso orador, que se esforzó en ganarse su favor con un discurso compuesto durante muchas noches en vela; Sócrates admiró sus cualidades naturales hasta el punto que, conmovido por su brillantez, estando cercanos al río Ilisio y altamente inspirado, cantó misterios divinos, él, que antes predicaba ser ignorante de todo, no sólo de las cosas celestes sino también de las terrestres. Platón se deleitó tanto con su ingenio que dedicó a Fedro las primicias de sus trabajos. A él los epigramas, las elegías platónicas[32], a él el primer libro sobre la belleza que tituló *Fedro.* Y bien, ya que no yo, pues tanto no me atribuyo, sino la suerte primero y vuestra aprobación luego, me ha juzgado semejante a Fedro, con estos felices augurios, interpretaré con gusto en primer lugar [**8**] su discurso. Después, expondré en la medida de mi ingenio las partes de Antonio y de Ficino.

Cualquier filósofo platónico considera, hombres excelentes[33], tres partes en toda cosa: lo que le precede[34], lo que le acompaña, lo que le sigue. Si estas partes son buenas, alaba aquella cosa; si malas, la critica. La alabanza perfecta, entonces, es aquélla que examina el origen de la cosa, narra la forma actual y presenta los sucesos futuros. Por sus antecedentes una cosa es elogiada como noble, por su presente como grande, por sus consecuencias como útil. De las tres partes por tanto se concluirán tres alabanzas: la nobleza, la grandeza y la utilidad.

Por esto, nuestro Fedro, contemplando ante todo la excelencia presente del amor lo llamó *gran dios.* Y añadió *digno de admiración por los hombres y los dioses.* Y no sin razón admiramos las cosas propiamente grandes. Se dice que es verdaderamente grande aquello a cuyo poder se someten todos los hombres y los dioses. Y, en efecto, entre los antiguos tanto los dioses como los hombres aman. Y esto lo demuestran Orfeo[35] y Hesiodo, cuando dicen que las mentes de los hombres y de los dioses son subyugadas por el amor. Se dice, además, que debe ser admirado, pues todos aman aquello cuya belleza admiran. Así, los dioses, o como dicen los nuestros[36], los ángeles admiran y aman la belleza divina, los hombres la hermosura de los cuerpos. Y es así como la alabanza del amor se ha deducido de su excelencia presente, que a él mismo acompaña. Fe-[**9**]-dro lo alaba después por sus antecedentes, afirmando que es el más antiguo entre los dioses, por lo que la nobleza del amor resplandece tan pronto se habla de su origen. En tercer lugar, lo alabará por las cosas que le siguen, donde aparecerá la maravillosa utilidad de éste a partir del efecto. Pero primero trataremos de su origen antiguo y noble, y después de su futura utilidad.

---

[32] Cfr. Diógenes Laercio, III, 29 y 31; Platón, Frg. 7, en *Anthologia Lyrica Graeca* I (Diehl). Más correctamente «el primer libro sobre la belleza»: en *Hippias, Op.* 1270: «De pulchro», en «Phaedros, Symposio, Hippias disputatur»; en *Phaedro, Op.* 1363: «Plato noster [...], et de pulchritudine simul atque amore». El *Fedro* se tiene como el más antiguo de los escritos de Platón; ver el comienzo de IV, 13; Allen, *Charioteer,* Introd.

[33] «O viri optimi» *omittitur.*

[34] «Di che natura sono quelle cose che vanno innanzi».

[35] Orfeo, *Himno a Venus,* 4-5 (Abel, *Orphica,* p. 89). Hesiodo, *Theogonia,* 121 s. *Ep.* XI, *Op.* 933-935, se mencionan las tempranas traducciones de Ficino de Hesiodo y Orfeo con dos citas de los cantos órficos (para esto, Walker, *Orfeo,* 27 s.); ver también *Supp.* I, pp. CXLIV s. y II 97 s.

[36] «Certamente gli dii, ovvero angeli, come vogliono i nostri Teologi». Los dioses paganos y los ángeles cristianos son equiparados aquí.

[**10**]

CAPITULO III
Del origen del amor

Cuando Orfeo en las *Argonáuticas*[37], siguiendo la teología de Mercurio Trimegisto, cantó los principios de las cosas en presencia de Quirón y de los héroes, puso el caos antes del mundo, y colocó el amor en el seno de ese mismo caos, antes de Saturno, Júpiter y los demás dioses, con estas palabras:

πρεσβ' υτατόν τε καὶ αὐτοτελῆ πολύμητιν Ἔρωτα.

Amor es el más antiguo, perfecto en sí mismo y mejor consejero[38]. Hesiodo, en la *Teología,* y Parménides, el pitagórico, en el libro de la *Naturaleza,* y Acusilao el poeta coincidieron con Orfeo y Mercurio[39]. Platón en el *Timeo* describió el caos de forma semejante, y en él colocó el amor[40]. Y lo mismo refirió Fedro en el *Banquete*[41]. Los platónicos llaman caos al mundo sin forma, al mundo caos formado. Para ellos, hay tres mundos e igualmente existirán tres caos. El primero de todos es Dios, autor de los universos, y al que llamamos bien en sí mismo. Este crea, como Platón afirma[42], primero la mente angélica, después el alma [**11**] de este mundo, y por último el cuerpo del mundo. A este mismo sumo Dios no lo llamamos mundo, porque mundo significa ornamento, compuesto de muchas cosas, y verdaderamente El debe ser absolutamente simple, pero afirmamos que es el principio y el fin de todas las cosas. Así, la mente angélica es el primer mundo hecho por Dios. El segundo, el alma del cuerpo universal. El tercero, todo este artificio[43] que vemos.

Ciertamente, en estos tres mundos se consideran también tres caos. Al principio Dios crea la sustancia de esa mente[44], que llamamos esencia. Esta, en el primer momento de su creación, es informe y oscura, pero, porque nació de Dios, por un cierto deseo innato, a Dios su principio se vuelve. Vuelta hacia Dios, es iluminada por su rayo. Y es por el resplandor de aquel rayo que su deseo se enciende. Y encendido, se une entera a Dios, y al unirse es formada, pues Dios que todo lo puede, imprime en la mente que a él se une la naturaleza de todas las cosas que deben ser creadas. En aquélla entonces se pintan de un modo espiritual, por así decir[45], todas las cosas que percibimos en los cuerpos. Allí se generan las esferas de los cielos y de los elementos, las estrellas, la naturaleza de los vapores, y las formas de las piedras, de los metales, de las plantas y de los animales.

De este modo, no dudamos que las formas de todas las cosas[46], concebidas con la ayuda de Dios en esta mente superior, son las ideas. Y a la forma e idea del cielo, a menudo la llamamos dios cielo, y a la forma del primer planeta, Saturno, del segundo Júpi-

---

[37] «eroi, cive huomino: angelici».

[38] «Orphica», *Argonautica* 421-429 (Abel); para comparar la cosmología en el *Pimander, Corpus hermeticum,* I 4-11 (Nock), que, sin embargo, se basa en la metáfora de la luz, *Op.* 1817-1819.

[39] «Esiodo nella sua Teologia» (*sic*), Hesiodo, *Theogonia* 116-122; Parménides, Frg. B 13 (Diels); Acusilao, Frg B 2 (Diels). Parménides a menudo es mencionado como pitagórico (p. ej., *Op.* 100, 107, 252, 394, 395); cfr. Yámblico, *De vita Pythagorica* 267.

[40] *Timaios,* 30a. Platón coloca la inteligencia en el alma y el alma en el cuerpo.

[41] *Symposium,* 178b.

[42] *Timaios,* 30a-b.

[43] Lat.: «machina»; ital.: «edifizio».

[44] El espíritu del ángel existe como lo creado de la materia inteligible y también de la luz de lo creado como forma: Plotino, II 4 1-5, III 8 11, 3, III 5 6,45. Igualmente Ficino alude a la diferencia entre esencia y existencia en los espíritus creados: Sto. Tomás, *De ente et essentia,* 6.

[45] «Ut ita loquar», *om.*

[46] Lat.: «que in corporibus istis sentimus»; ital.: «che in questo mondo sono».

ter, e [**12**] igualmente con los planetas que siguen. Y así a la idea del elemento fuego la llamamos Vulcano, a la del aire Juno, a la del agua Neptuno, y a la de la tierra Plutón. Por lo cual, todos los dioses asignados a ciertas partes del mundo inferior son las ideas de estas partes reunidas en la mente. Pero a esta concepción de las ideas[47], perfecta por ser formada por Dios, precedió el acercamiento de la mente de Dios. A éste precedió el incendio de su deseo; a éste, la infusión del rayo; y a ésta, antes, la primera inclinación de su deseo; y a ésta la esencia de la mente informe. Finalmente, nosotros afirmamos que esta esencia no formada es el caos. Su primera conversión a Dios, el nacimiento del amor. La infusión del rayo, el alimento del amor. Y el incendio que le sigue, lo llamamos crecimiento del amor. El acercamiento, el ímpetu del amor. Su formación, la perfección del amor. Y al conjunto de todas las formas e ideas lo llamamos mundo, esto es, *mundus* en latín, *κόσμον* en griego, es decir, ornamento. La gracia de este mundo y este ornamento es la belleza a la que el amor, desde el momento en que nació, atrajo y condujo de una mente antes deforme a una mente hermosa. Tal es la condición del amor, que rapta las cosas para la belleza y une lo deforme a lo hermoso.

¿Quién dudará por consiguiente que el amor no sigue inmediatamente al caos y precede al mundo y todos los dioses que están distribuidos en las partes del mundo? Puesto que aquel deseo de la mente existe antes de su formación, y en la mente formada nacen los dioses y el mundo. Por esto, con razón Orfeo le llamó *el más antiguo.* Y además, *por sí mismo perfecto,* lo [**13**] que significa casi que él mismo se perfecciona. Pues parece que aquel primer instinto de la mente por su naturaleza toma su perfección de Dios y la transmite a la mente que de ahí se forma, y a los dioses que de ahí se generan. Además, lo llamó *el mejor consejero.* Y justamente, pues toda la sabiduría de la que deriva propiamente el consejo[48] se da a la mente, porque al volverse a Dios por amor, ella misma resplandece por su propio brillo[49]. La mente se dirige a Dios del mismo modo que el ojo a la luz del sol[50]. En tercer lugar, en la luz del sol comprende los colores y las figuras de las cosas. Por lo que el ojo, primero oscuro e informe a semejanza del caos, cuando mira, ama la luz, y al mirar es alcanzado por el rayo, y al recibir el rayo es formado por los colores y las figuras de las cosas. Y así como la mente, desde el momento en que nace, e informe se vuelve hacia Dios y allí se forma, igualmente también el alma del mundo se vuelve hacia la mente y hacia Dios, de donde ha sido generada, y aunque antes era informe y caos, dirigida con amor hacia la mente y aceptadas las formas de ésta, se hace mundo. E igualmente la materia de este mundo, aunque al principio no era más que un caos informe sin ornamento de formas, por el mismo amor innato a ella se dirige al alma y a ella se ofrece, y por este amor conciliante recibe del alma todas las formas que se ven en el mundo, y así nacida del caos se ha hecho mundo, ornamento.

Hay, entonces, tres caos y tres mundos. Y, en suma, en todos el amor acompaña al caos, precede al mundo, despierta de la inercia, ilumina las tinieblas, da vida a las cosas muertas, da forma a lo informe, perfecciona las imperfecciones. Después de estas alabanzas apenas se puede pensar o decir otras mayores.

---

[47] Una de las cosmogonías de Ficino contempla las especies en el mundo creado como las realizaciones de la idea de un espíritu, con lo cual —platónico o no— la relación real de toda la creación a través de la nueva creación debe ser garantizada por las distintas formas de los distintos niveles; aquí, por tanto, por ejemplo, los dioses y los elementos deben corresponder a esas ideas determinadas. Prácticamente igual y más completo: *Comm. in Tim.,* caps. 10, 11 y 26, *Op.* 1442 s. y 1449 s.

[48] Lat.: «omnis sapientia cuius propium est consilium»; ital.: «onde propriamente deriva ogni consilio».

[49] Plotino, IV 7, 41.

[50] Lat.: «videt deinde solis lumen»; ital.: «dipoi, non altro che il lume del sole è quello ch'ei vede».

[**14**]

CAPITULO IV
Sobre la utilidad del amor

Hasta aquí hemos hablado acerca de su origen y nobleza. Ahora creo que se ha de hablar de su utilidad. Y ciertamente es superfluo contar cada uno de los beneficios que el amor confiere al género humano, sobre todo cuando podemos reducir todos a él. Pues todo consiste en esto[51]: que una vez evitado el mal, sigamos el bien. El mal del hombre es lo deshonesto, su bien lo honesto. Sin duda, todas las leyes y disciplinas se esfuerzan en educar a los hombres en esto[52], que se aparten de las cosas deshonestas y se ocupen de las honestas. Y esto las casi innumerables leyes y ciencias[53] apenas lo consiguen en mucho tiempo. Y sin embargo, el amor él solo[54] lo hace en breve. Pues la vergüenza aparta al hombre de lo deshonesto, y provoca su afán de sobresalir en las honestas. Nada más fácil y rápido que el amor enseña a los hombres estas dos cosas.

Cuando decimos amor, entended deseo de belleza. Porque ésta es la definición del amor en todos los filósofos[55]. La belleza es una cierta gracia, que principalmente y la mayoría de las veces nace en la armo-[**15**]-nía del mayor número de cosas[56] Y ésta es triple[57]. Porque la gracia que hay en los espíritus, lo es por la consonancia de muchas virtudes. La que hay en los cuerpos, nace de la concordancia de líneas y colores. Y del mismo modo la gracia altísima que hay en los sonidos, viene de la consonancia de muchas voces[58]. La del espíritu sólo es conocida por la mente[59], la de los cuerpos por los ojos, y la de las voces es percibida por los oídos. Considerando entonces que la mente y el ver y el oír son las únicas cosas que podemos disfrutar de la belleza, siendo el amor deseo de disfrutar de la belleza, siempre está contento con la mente, los ojos y los oídos. Sin embargo, ¿cuál es la actividad del olfato, el gusto y el tacto?[60] Estos sentidos perciben los olores, los sabores, el calor o el frío, la blandura o la dureza o cosas semejantes. En ninguna de estas cosas, puesto que son formas simples, consiste la belleza humana. Porque la belleza del cuerpo requiere la armonía de varios miembros. El amor considera el disfrute de la belleza como su fin. Y ésa pertenece sólo a la men-[**16**]-te, al ver y al oír. El amor, entonces, se limita a estos tres. Y el apetito que sigue a los otros sentidos no se llama amor sino deseo libidinoso y rabia.

---

[51] Lat.: «omnia enim in eo consistunt»; ital.: «perche l'offizio della vita umana consiste...».
[52] «dare tali instituti di vita».
[53] Lat.: «artes»; ital.: «scienze».
[54] Lat.: «amor ipso unus»; ital.: «semplice».
[55] P. ej., Dionisio Areop., *De div. nom.,* PG 3, 709 D (*Op.* 1068); Plotino, III 5, 1, 3; *Phaidros* 250 s. Cfr. Ep. I, *Op.* 631; *Comm. in Lys., Op.* 1272.
[56] Está, por lo tanto, en contraposición con, más adelante, V 3 y Plotino, I 6, 1, donde la definición de la belleza como simetría es criticada, pues Ficino toma, como Plotino, esta definición como punto de partida, ya que ésta concierne a la belleza visible para, a partir de aquí, pasar a la belleza espiritual y una teoría de la imagen como representación que se ajusta en gran parte a Plotino. Este comienza igualmente con la eliminación del olfato, el gusto y el tacto de las percepciones de lo bello. Sobre esto Ficino comenta a Plotino en *Op.* 1574, en donde distingue que la belleza siempre reside en las cosas mismas y no en los sentidos *delectatio nominatur atque voluptas.* Aquí se trata de la *utilitas* ética, ver VI 2 y VII 16.
[57] Lat.: «ea triple est»; ital.: «è di tre ragioni».
[58] Sobre música, ver III 3.
[59] Lat.: «animorum mente cognoscitur»; ital.: «con la mente sola».
[60] Esta jerarquización de los órganos sensoriales es común. Ficino la refiere al *Timeo,* 64d, en *De voluptate* y *Op.* 994, donde cualifica la «voluptate» de los sentidos correspondientemente (*Op.* 1001), sin referirse, como en lo que sigue, a la inmediatez de las percepciones más bajas. Cfr. también *Phaidros,* 250d, Sto. Tomás, *S. Th.,* I-II 27, 1-3 y 78-3; más abajo, V 2.

Además, si el amor hacia el hombre apetece esa belleza misma[61], y la belleza del cuerpo humano consiste en una cierta armonía, y la armonía es una justa proporción, se sigue que el amor no apetece otras cosas sino aquéllas que son moderadas, discretas y apropiadas. Así, los placeres del gusto y el tacto, que son hasta tal punto vehementes y furiosos que apartan a la mente de su estado y perturban al hombre, no sólo el amor no los desea, sino que los abomina y los huye, como cosas que son contrarias a la belleza. La rabia del amor[62] arrastra a los hombres a los excesos y por consiguiente a la falta de armonía. Y asimismo parece que atrae a la deformidad[63], y en cambio el amor a la belleza. La fealdad y la belleza son contrarias. Del mismo modo parece que las inquietudes que mueven hacia estas cosas son contrarias entre sí. Por lo que el deseo del coito, esto, la unión carnal, y el amor no son los mismos movimientos, sino que aparecen como contrarios. Y esto lo atestiguan los teólogos antiguos, que han atribuido a dios el nombre de amor. Y también los teólogos posteriores[64] lo han confirmado totalmente. Pues ningún nombre conveniente a Dios es común a las cosas deshonestas. Por tanto, cualquiera en su sano juicio debe guardarse de llamar temerariamente amor, nombre divino, a las perturbaciones insanas. Que se avergüence Dicearco[65] y cualquier otro que se atreva a criticar la majestad platónica por el hecho de atribuir demasiado al amor. Pues los afectos decorosos, honestos y divinos no podemos jamás atenderlos de-[**17**]-masiado, ni tan siquiera bastante. De aquí surge que todo amor es honesto. Y todo amante justo. Porque todo el que es bello y adecuado[66] ama también justamente las cosas propiamente adecuadas. Se considera, en cambio, que el desenfrenado ardor que nos arrastra a la lascivia y nos empuja a la fealdad es contrario al amor[67].

Y para volver finalmente a la utilidad del amor, el pudor[68] que nos aleja de lo deshonesto, y el afán[69], que nos alienta a las empresas honestas, proceden del amor. Primero, porque el amor que busca las cosas bellas, siempre desea las laudables y magníficas. Y aquel que odia las feas es necesario que huya siempre de las obscenas e indecentes. Después, si dos se aman mutuamente se observan uno al otro, y ambos desean darse placer recíprocamente. En la medida en que uno es observado por el otro, como jamás están libres de testigos, siempre se abstienen de lo deshonesto. Y en la medida en que se esfuerzan en agradarse el uno al otro, siempre emprenden con apasionado empeño[70] cosas magníficas, para no ser despreciables para el amado, sino ser considerados dignos de la reciprocidad del amor.

Pero este razonamiento Fedro lo explica copiosamente y pone tres ejemplos de amor. Uno, de amor de una mujer a un hombre, en donde habla de Alcestes[71], mujer de Admeto, que deseó[72] morir en lugar de su marido. Otro, de amor de un hombre a una mujer, como el de Orfeo a Eurídice. Tercero, de amor de un hombre a otro hombre, como el de Patroclo a Aquiles. En ellos demuestra que no hay nada como el amor que ha-[**18**]-ga más fuertes a los hombres. Pero ahora no profundizaremos en la alegoría de

---

[61] «essa bellezza umana».
[62] «cioè la lussuria».
[63] «cioè la brutezza».
[64] «i Cristiani Theologi...»
[65] Cicerón, *Tusc.* IV 71, en relación a la polémica contra los amantes de los adolescentes.
[66] Lat.: «decorus»; ital.: «condecente».
[67] «Bellezza».
[68] «il timore della infamia».
[69] «il desiderio della gloria».
[70] «con ogni sollecitudine e diligenza».
[71] Platón, *Symposium,* 179b-l80b.
[72] «fu contenta».

Alcestes o de Orfeo[73], ya que estas historias muestran mucho más la fuerza del amor narrándolas como historias ocurridas que dándoles un sentido alegórico.

Por tanto, proclamemos unánimemente que el amor es un dios grande y admirable, y además noble y muy útil; y entreguémonos de tal modo al amor que estemos satisfechos con su fin, que es la belleza misma. Pero disfrutamos con aquella parte con la que conocemos, y conocemos con la mente, con la vista y con el oído. Con los otros sentidos gozamos[74] no de la belleza, que desea el amor, sino más bien de cualquier otra cosa que necesita el cuerpo. Por tanto, con estos tres buscaremos la belleza y, a través de ella, que se muestra en las voces y en los cuerpos, como siguiendo una huella[75], investigaremos el decoro del espíritu. La alabaremos, la estimaremos como útil y siempre nos esforzaremos en procurar esto, que el amor sea tan grande como haya sido la belleza; y donde el cuerpo sea bello y el espíritu no, apenas y débilmente amaremos, como a una sombra e imagen efímera de la belleza. Allí donde sólo sea bello el espíritu, amaremos ardientemente lo estable y decoroso del espíritu. Pero allí donde una y otra belleza concurran, amaremos vehementemente. Y así demostraremos que ciertamente somos de la familia platónica, porque ésta no se interesa nada más que por lo festivo, alegre[76], celeste y divino.

Y baste con esto en cuanto al discurso de Fedro. Pasemos ahora al de Pausanias.

---

[73] Un argumento extraído del *sensus* de los exegetas de la Biblia. El *sensus* histórico tiene más fuerza de demostración que el *sensus* alegórico.

[74] «possediamo».

[75] «cioè mezzo conveniente».

[76] «letum», *om.*

DISCURSO SEGUNDO

[**21**]

CAPITULO I
Dios es bondad, belleza, justicia, principio, medio y fin

Los filósofos pitagóricos quisieron que el número tres fuese la medida de todas las cosas, y estimo por esta causa que con el número ternario Dios gobierna todas las cosas, y también las cosas por ese número se perfeccionan. De aquí las palabras de Virgilio:

Dios se alegra con el número impar[77]

Ciertamente aquel sumo autor primero crea todas las cosas, en segundo lugar a él las rapta, y en tercer lugar, las da su perfección. Cada una de éstas fluye, cuando nacen, de esta perenne fuente, luego a ésta refluyen, cuando intentan alcanzar su origen, y por último se perfeccionan, después de que regresaron a su principio. Orfeo[78], vaticinando esto, llamó a Júpiter principio, medio y fin del universo. Principio en tanto que produce; medio, en tanto que hace retornar lo produ-[**22**]-cido a sí mismo; fin, en tanto que perfecciona lo que vuelve a él. Así, podemos apelar a éste, como se dice a menudo en las obras de Platón[79], rey del universo, bueno, bello y justo. Bueno, digo, cuando crea; bello, cuando atrae hacia él; justo, cuando perfecciona a cada uno según su mérito. Así, la belleza, a la que le es propio el atraer hacia sí, se encuentra entre la bondad y la justicia.

[**23**]

CAPITULO II
Cómo la belleza de Dios engendra el amor

Ciertamente, esta belleza[80] divina ha engendrado en todas las cosas el amor, es decir, el deseo de ella misma. Ya que si Dios rapta para sí el mundo, y el mundo es raptado por él, hay un continuo atraerse entre Dios y el mundo, que comienza en Dios y pasa al mundo, y finalmente en Dios termina, y que, como un círculo, de allí de donde partió allí retorna. Así que un solo y mismo círculo de Dios al mundo y del mundo a Dios es designado con tres nombres. En cuanto comienza en Dios y atrae hacia sí, belleza; en cuanto, pasando al mundo, lo rapta, amor; en cuanto que retorna al autor y une a él su propia belleza, placer. Por tanto, el amor comienza en la belleza y termina en el placer. Y esto lo entendieron Jeroteo y Dionisio Areopagita en aquel himno excelente en el que estos teólogos cantaron así: *El amor es un círculo bueno que gira eternamente de bien a bien*[81]. En efecto, el amor es necesariamente bueno, ya que habiendo nacido del bien, al bien retorna. Porque él es aquel mismo Dios cuya belleza todas las cosas desean y con cuya posesión descansan. Allí nuestro deseo se enciende. Es allí donde el ardor de los

---

[77] Virgilio, *Églogas,* VIII, 75; cfr. *Op.* 1418 en el comentario a la *República,* 546e.
[78] «Questo divinamente canto Orfeo». *Orphica,* Frag. 168 y 21/22a (Kern); *Nomoi,* 715e-716b; Aristóteles, *De mundo,* 7, 401a 25 ss.; Eusebio, *Praep. Evang.,* III 9, 2. Ver también: *Ep.* I, *Op.* 614; *De Raptu Pauli, Op.* 705; Dionisio Areop., *De div. nom.,* 5, 824b (*Op.* 1097).
[79] Platón, *Timaios,* 29e-30b.
[80] Lat.: «speties»; ital.: «cioè Bellezza».
[81] Dionisio Areop., *De div. nom.,* 4, 712 d (*Op.* 1070). Jeroteo es el maestro del Pseudo-Dionisio. Cfr. Eusebio, *Praep. Evang.,* III, 9.

amantes reposa, y no se apaga, sino que se colma. Y no sin razón Dionisio[82] compara a Dios [**24**] con el sol. Pues, así como el sol ilumina y calienta los cuerpos, igualmente Dios concede a los espíritus la luz de la verdad y el ardor del amor divino. Yo os diré además cómo entendemos esta comparación del sexto libro de la *República* de Platón[83].

El sol, ciertamente, crea los cuerpos visibles y los ojos que ven. Infunde a los ojos el espíritu lúcido para que vean y pinta de colores los cuerpos para que sean vistos. Sin embargo, el propio rayo no basta a los ojos ni los propios colores a los cuerpos para que se cumpla la visión, si la luz misma, que es una sobre múltiples luces y por la cual muchas y apropiadas luces han sido distribuidas a los ojos y los cuerpos, no desciende en ellos y los ilumina y afirma.

De la misma manera, aquel primer acto de todas las cosas[84], que se llama Dios, al producirlas, a cada una las ha dado acto y forma. Este acto es sin duda débil e impotente en la ejecución de la obra, al haber sido recibido en cosa creada y en un sujeto pasivo. Pero la perpetua e invisible luz única del sol divino está siempre presente, calienta, vivifica, excita, completa y consolida todas las cosas[85]. Lo que expresó divinamente Orfeo diciendo: *calienta todo y a todo se extiende*[86]. En cuanto es acto de todas las cosas y fortifica, se llama bueno. En tanto vivifica, alivia y seduce, bello[87]. En tanto atrae a las tres potencias cognoscitivas del al-[**25**]-ma, la mente, la vista y el oído a los objetos que se deben conocer, belleza. Y en tanto que estando dentro de la fuerza cognoscitiva, la aplica a lo conocido, verdad. Finalmente, como bien, crea, rige y completa. Como bello, ilumina e infunde gracia.

[**26**]

CAPITULO III
La belleza es el esplendor de la bondad divina y Dios es el centro de cuatro círculos

Y no sin razón los antiguos teólogos pusieron la bondad en el centro[88] y la belleza en el círculo. A la bondad en un solo centro, y en cambio a la belleza en cuatro círculos[89]. El único centro de todo es Dios, y los cuatro círculos en torno a Dios son la mente, el alma, la naturaleza y la materia. La mente[90] es un círculo estable. El alma, móvil en

---

[82] Id., IV 693b, 700b (*Op.* 1056-1058).

[83] «certamente in questo modo, come udirete, si trae». *Resp.,* IV, 507e y 508a-509b (la metáfora del sol). Para eso, *Op.* 1047. Cfr. también el tratado posterior *De sole* (*Op.* 965-975, incluyendo caps. 2 y 9) y el *De lumine* (*Quid sit lumine, Op.* 717-720 y 976-986).

[84] Sto. Tomás, *S. gent.,* III 18: «Deus autem qui est primun agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid aequirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur»; ver II 15.

[85] «con la sua presenza da conforto, vita e perfectione».

[86] Orfeo: cfr. Ficino, *Opera,* I 934. *Orphica,* Frg. 24 (Kern). Sobre Giorgio Trapenunzio en *Op.* 934 (Walker, *Orfeo,* 28). También en el comentario al *Phileb., Op.* 1213 y 1241 (Allen, III y 305).

[87] «in quanti egli, secondo le loro possibilità, le fa deste, vivaci, dolci e grate, et tanto spirituali quanto esser possono, si dice Bellezza».

[88] *Theol. Plat.,* XII 3, *Op.* 271 (Marcel, II, 164). Cfr. en *Phileb.,* 1,5, *Op.* 1212 (Allen 109). Cfr. Proclo, *Plat. Theol.,* V 28, p. 309 (Portus): *τὸ αγαθὸν πρὸ τοῦ καλλους,* con la cita extraída de *Phileb.,* 64c. Para todo el capítulo, cfr. VI 15-16 y VIII 13.

[89] La metáfora de los cuatro círculos no está contemplada presumiblemente porque aquí los diferentes filosofemas y modelos están entrelazados; un resumen corto de esto en el VII 13 y *Op.* 1797 y 1799 ss. (en Plotino, VI 9, 8). Una fuente importante sería la de Proclo: su doctrina de las hipóstasis, *Th. plat.*, I 12, en Ficino: «Ordo divinorum apud Platonem secundum Proculum» (Saffrey, *Notes,* 170-174). Cfr. además en *Phileb.,* I 4, *Op.* 1209-1211. Hay también referencia a *Nomoi,* X (*Op.* 1515-1520).

[90] «la mente Angelica».

otro, pero no por otro. La materia, móvil por otro y en otro. Ahora, expondremos[91] brevemente por qué llamamos centro a Dios y círculos a aquellos cuatro.

El centro de un círculo es un punto único, indivisi-[**27**]-ble, estable. De éste parten muchas líneas, divisibles y móviles hacia la circunferencia, semejante a ellas. Esta circunferencia divisible gira sobre el centro, como punto cardinal[92]. Y la naturaleza del centro es tal que aunque es uno, indivisible e inmóvil, se encuentra sin embargo en muchas, incluso en todas las líneas divisibles y móviles, puesto que en una línea en todas partes hay un punto[93]. Pero ya que nada puede ser tocado por su contrario, las líneas que van de la circunferencia al centro son forzadas a alcanzar cada una el centro por un punto igualmente simple, uno e inmóvil. ¿Quién negará llamar merecidamente a Dios el centro de todas las cosas, puesto que en todo es íntimamente uno, simple e inmóvil[94]? Y todas las cosas que han sido creadas por él son múltiples, compuestas y en cierto modo móviles, y como ellas salen de él, así a él retornan, como las líneas o las circunferencias.

De tal modo la mente, el alma, la naturaleza y la materia, que proceden de Dios, a él se esfuerzan por retornar[95]. Y se mueven en torno a él, en la medida de sus fuerzas. Y como el centro se encuentra en cada parte de la línea y en todo el círculo, pues cada línea toca por su punto el punto que está en el medio del círculo, igualmente Dios, centro de todas las cosas, que es la [**28**] unidad más simple y el acto más puro, se introduce en el universo, no sólo porque está presente en todas las cosas, sino también porque a todas las cosas creadas por él ha dado una potencia intrínseca, muy simple y excelente, que se llama unidad de las cosas: de la cual y respecto a la cual como del centro y a su centro todas sus otras partes y potencias dependen. Y es necesario que las cosas creadas se unan enteramente a su centro, a ésta su propia unidad, antes de adherirse a su creador, para que por su propio centro, como ya hemos dicho muchas veces, se unan al centro de todas las cosas. La mente angélica se eleva hacia su cima y su ápice antes de ascender hasta Dios. E igualmente hacen el alma y las otras cosas. El círculo del mundo que nosotros vemos es la imagen de aquellos círculos invisibles, o sea, de la mente, del alma, y la naturaleza. Porque los cuerpos no son más que sombras y huellas de las almas y las mentes. Una sombra y una huella representan la figura de aquello de lo que es sombra y huella. Por lo que aquellas cuatro cosas son llamadas con razón círculos.

Pero la mente, círculo inmóvil, porque tanto su operación como su sustancia permanecen siempre la misma y obra de igual manera[96], siempre entiende de un mismo modo y quiere del mismo modo. Y se puede decir que la mente es móvil sólo por esta razón, que como todas las demás cosas, procediendo de Dios, a él retorna. El alma del mundo, y cualquier otra, es un círculo móvil. Porque por su naturaleza conoce discurriendo y obra en el curso del tiempo, y el discurso de una cosa a otra y la operación temporal se

---

[91] «breviter sic exponimus», *om.*

[92] «Nom altrimenti... che un corpale tondo in un ghanghero si faccia». El modelo es seguramente un cono cuyo ápice unifica los radios que se forman en la base del círculo; así, Proclo, *In Euclid.* Def. XV/XVI, p. 153, 1-9 (Friedlin). En un modelo así, la materia podría alejarse máximamente del centro e igualmente moverse «en» y «a través» de otro, a saber, estar subordinada. Pero en un cono se encuentran potencialmente no sólo cuatro, sino una infinidad de círculos y, desde luego, como un corte trasversal a través de los puntos de los radios.

[93] Cfr. Cusano, *Doct. ign.,* II 3; «Sicut undique in linea est punctus, ubicumque ipsam diviseris, ita in superficie et corpore».

[94] *Theol. Plat.,* XVIII 3, *Op.* 403 (Marcel, III, 190 s.), en donde hay referencias a S. Agustín, *Conf.,* III 6, 11; Pico, *Heptaplus,* V 6, y Cusano, *Doct. ign.,* I 4.

[95] Cfr. Plotino, IV 4, 16, 20 ss., con referencia al espíritu y al alma.

[96] Los puntos medios confluyen inmediatamente en el Uno sin niveles intermedios, lo que Ficino lleva a cabo en otras ocasiones; así, *Timaios,* 34b, *Op.* 1450, donde el discurso trata del proceder de y volverse a Dios. Sobre la mediación en Ficino: Kristeller, 1972, 82-88. Proclo, *In Euclid.,* p. 149, 2-8 (Friedlin). Cfr. Plotino, VI 8, 18, en *Op.* 1797; Plotino, V 1, 11, en *Op.* 1758.

llaman sin duda movimientos. Y si hay alguna estabilidad en el [**29**] conocimiento del alma se debe más bien a la inteligencia que al alma[97]. También la naturaleza es un círculo móvil. Cuando decimos alma entendemos, según el uso de los antiguos teólogos, la potencia del alma que reside en la razón y en los sentidos; cuando decimos naturaleza se entiende la fuerza del alma para generar[98]. A aquella fuerza la llamaremos propiamente hombre[99]. A ésta ídolo y simulacro del hombre. Se dice ciertamente que esta facultad de generar es móvil, porque su obra se cumple en un espacio de tiempo, y en esto se diferencia de aquella propiedad del alma, en que el alma se mueve por sí y en sí. Por sí, digo, porque ella es el principio de su movimiento. En sí, porque en la misma sustancia del alma permanece la operación de la razón y de los sentidos. Y su obra no afecta necesariamente al cuerpo. Pero aquella fuerza de generar, que llamamos naturaleza, se mueve por sí, al ser una cierta potencia del alma que se mueve por sí. Se dice también que se mueve en sí porque toda operación suya termina en el cuerpo. Ella nutre, hace crecer y engendra el cuerpo. Pero la materia y la masa del cuerpo es un círculo móvil por otro y en otro. Por otro, pues necesariamente[100] es conducida por el alma. Y en otro, pues todo movimiento del cuerpo se realiza en un lugar.

Ya, entonces, podemos entender claramente por qué los antiguos teólogos ponen la bondad en el centro y la belleza en el círculo. Ya que la bondad de todas las cosas es Dios mismo, por quien todas son buenas; y la belleza es el rayo de Dios, infuso en aquellos cuatro círculos que en cierto modo giran en torno a Dios. De este modo el rayo pinta en estos cuatro círculos las [**30**] especies[101] de todas las cosas, que nosotros solemos llamar ideas en la mente, razones en el alma, semillas en la naturaleza y formas en la materia. Por eso en estos cuatro círculos parece haber cuatro esplendores. En el primero, el esplendor de las ideas. En el segundo, de las razones; tercero, el de las semillas, y en el último, el de las formas.

[**31**]

CAPITULO IV
Cómo habla Platón de las cosas divinas

Platón reveló este misterio en la carta al rey Dionisio cuando afirmó que Dios es la causa de todo lo bello, en tanto que principio y origen[102] de toda belleza[103].

En torno al rey de todas las cosas está todo. Gracias a él existen. El mismo es la causa de todo lo bello. Las segundas en torno a lo segundo. Las terceras en torno a lo tercero. El espíritu del hombre desea saber cuáles son aquellas cosas, mirando a las que le son familiares, y entre las que ninguna le satisface. Pero en torno al propio rey y a aquéllas que he dicho, nada es así, pues el espíritu habla de aquello que hay después de esto.

En torno al rey significa no dentro, sino fuera del rey. Puesto que en Dios no hay composición alguna. Y lo que significa el empleo de la expresión *en torno a* lo expone Platón cuando añade: *todas las cosas existen gracias a él y él mismo es la causa de todo*

---

[97] En *Phileb.,* I, *Op.* 1211 (Allen, 99).
[98] «più tosto è per benefizio della Mente, che per Natura dell' Anima».
[99] «atta a generare».
[100] Cfr. IV 3.
[101] Cfr. *Op.* 1782 sobre Plotino, VI 5, 5.
[102] «originem», *om.*
[103] «Questo testo si espone in questo modo», *add. Ep.,* II 312e-313a; cfr. *Op.* 1530. La metafórica del círculo se dirige ahora a estos pasajes oscuros de Platón. Cfr. la interpretación de Proclo, *Plat. Theol,* II, caps. 8/9 (Saffrey/Westerink) y de su prehistoria, allí mismo en la Introducción.

lo bello, como si dijese, por esto están todas las cosas en torno al rey[104], porque todas se vuelven a él por su propia naturaleza como a su fin, de la misma manera que por [**32**] él, como principio, todas han sido creadas. *De todo lo bello,* esto es, de toda la belleza que resplandece en los círculos antes mencionados. Pues las formas de los cuerpos se reconducen a Dios por las semillas, éstas por las razones y las razones por las ideas, y son producidas por Dios en el mismo orden. Y justamente, cuando dice *todo* entiende las ideas, pues en éstas se incluye todo el resto.

Las segundas en torno a lo segundo. Las terceras en torno a lo tercero. Zoroastro puso tres príncipes del mundo, señores de tres órdenes: Oromasis, Mithrin y Arimanin[105], a los que Platón[106] llama Dios, mente y alma. Y estableció tres órdenes en las especies divinas: ideas, razones y semillas. Las primeras, esto es, las ideas, en torno a lo primero, o sea, en torno a Dios, pues por Dios son dadas a la mente y conducen de nuevo a Dios a la mente que han sido dadas. *Las segundas en torno a lo segundo,* esto es, las razones en torno a la mente, puesto que pasan por la mente al alma y dirigen el alma a la mente. *Las terceras en torno a lo tercero,* o sea, las semillas de las cosas en torno al alma, ya que a través del alma pasan a la naturaleza, es decir, a esta fuerza de generar, y de nuevo unen la naturaleza al alma. Siguiendo el mismo orden, las formas descienden de la naturaleza a la materia. Pero Platón no las enumera en esta jerarquía, pues interrogado por Dionisio sobre las cosas divinas, presentó como divinos los tres órdenes pertenecientes a las especies incorporales y omitió las formas de los cuerpos. Tampoco quiso Platón llamar a Dios primer rey, sino rey de todo, para que no pareciera que quizá si lo lla-[**33**]-maba el primero, lo colocaba junto con los dioses que le siguen en algún orden numérico y en una cierta igualdad. Y no dijo que alrededor de él estaban las primeras cosas sino todas, para que no creamos que es el gobernador de un orden particular de cosas, sino de todas.

El espíritu del hombre desea entender cuáles son estas cosas. Después de estos tres esplendores de la belleza divina que brillan en los tres círculos, infunde el amor del espíritu por aquéllos. De allí ciertamente se enciende el ardor del espíritu. Puesto que es adecuado que lo divino[107] desee cosas divinas.

Mirando aquellas cosas que le son familiares. Ya que el conocimiento humano comienza en los sentidos, y por aquellas cosas que vemos superiores en los cuerpos solemos a menudo juzgar sobre las divinas. A través de la fuerza de las cosas corporales descubrimos la potencia de Dios; a través del orden, su sabiduría; a través de la utilidad, su bondad. En cuanto a las formas del cuerpo las llama familiares del alma, como nacidas muy cerca de ella[108]. Pues, en efecto, las formas de los cuerpos se colocan en el grado siguiente al del alma.

Entre las cuales nada le satisface. Tales formas ni son suficientes, ni nos muestran suficientemente las cosas divinas. Pues las verdaderas cosas son las ideas, las razones y las semillas. Pero las formas de los cuerpos parecen ser más bien sombras de las cosas que cosas reales. Pues así como la sombra del cuerpo no da una figura fiel y distinta del cuerpo, igualmente los cuerpos no nos muestran la naturaleza propia de las cosas divinas[109].

---

[104] «il re di tutto».
[105] Cfr. Plutarco, *De Isis et Osiris,* 369d-370d. Pletón, *Tratado de las leyes* (ed. Alexandre, pp. 279-280). Zoroastro, Frg. 0, 109a/b (J. Bidez/F. Cumont, *Les mages hellénisés,* II, París, 1938, p. 252). También *Theol. Plat.,* IV 1, *Op.* 130 (Marcel, I, 162 ss.). Para Platón, cfr. *Timaios,* 30a-b.
[106] Platón, *Timaios,* 30a. Cfr. Plotino, *Enn,* V. 1-4. Eusebio, *Praep. Evang.,* XI, 20.
[107] «l'Animo divino».
[108] «Quasi proxime natas», *om.*
[109] «delle substanzie divine».

En torno al rey y a aquellas cosas que he mencionado, nada es así. Pues, ¿cómo pueden ser las cosas mor-[**34**]-tales y falsas semejantes a aquellas inmortales y verdaderas?

El espíritu habla de aquello que está después de esto, o sea, el espíritu, juzgando las cosas divinas a través de las mortales, habla falsamente de las divinas, y no designa las divinas, sino las mortales.

[**35**]

CAPITULO V
La belleza divina resplandece a través de todas las cosas, y es amada en todas

Por lo demás, para resumir muchas cosas en pocas palabras, decimos que el bien es la existencia[110] de Dios que se eleva por encima de todas las cosas. Y la belleza es un cierto acto o rayo que desde allí penetra en todas las cosas, primero en la mente angélica, segundo en el alma de todo[111] y en las demás almas, tercero en la naturaleza, cuarto en la materia de los cuerpos. Con el orden de las ideas dignifica la mente. Completa con la serie de las razones el alma. Fecunda la naturaleza con las semillas. Viste la materia de formas. Igual que un único rayo de sol ilumina los cuatro elementos, el fuego, el aire, el agua y la tierra, así también el rayo único de Dios ilumina la mente, el alma, la naturaleza y la materia. Y así como cualquiera que observe la luz en estos cuatro elementos, percibe el rayo del sol mismo, y a través de él se vuelve a contemplar la luz del sol, igualmente aquél que contempla lo bello en estos cuatro, la mente, el alma, la naturaleza y el cuerpo, y ama en ellos el resplandor de Dios, por medio de este resplandor ve y ama a Dios mismo.

[**36**]

CAPITULO VI
De las pasiones de los amantes

De aquí se sigue que el ímpetu del amante no se apaga por la mirada o el tacto de ningún cuerpo. Pues él no desea este cuerpo o aquél, sino que admira, desea y contempla con estupor el esplendor de la majestad divina que se refleja en los cuerpos. Por esto los amantes ignoran lo que desean o buscan, pues desconocen a Dios mismo, cuyo oculto sabor ha introducido en sus obras su olor suavísimo. Este olor nos excita diariamente. Sentimos sin duda este olor, pero ignoramos el sabor. Así, pues, aunque atraídos por este olor manifiesto deseamos el sabor latente, sin duda ignoramos qué es aquello que deseamos y sufrimos.

De aquí se sigue el hecho de que siempre los amantes teman de alguna manera y veneren la presencia del amado. En efecto, yo diría, si no temiera que alguno de vosotros al oírme se sonrojara, que incluso hombres sabios y fuertes solieron sufrir en presencia de la persona amada, aunque fuera inferior, ya que no es algo humano aquello que les asusta, les conmueve y se apodera de ellos. Pues la fuerza humana es siempre superior en los hombres más fuertes y más sabios. Sino que es aquel fulgor de la divinidad, que resplandece en las cosas hermosas, lo que obliga a los hombres a temer, maravillarse y

---

[110] «essenza». Cfr. *Excerpta ex Proculo in Rempublicam Platonis, Op.* 937: «Proculus idem in elementis Theologiae (Prop. 119) probat, unumquenque Deum ita esse formaliter bonitatem quandam essentialem, sicut primus est ipsum bonum super essentiam».

[111] «dell'Universo».

venerar a los amados como a una imagen de Dios. Por esta misma razón el amante ante la presencia del amado desprecia honores y riquezas sin darles ningún valor. Pues es justo que las cosas divinas se antepongan a las humanas.

[**37**] Suele suceder también a menudo que el amante desea transferirse en la persona amada. Y no sin razón, pues ciertamente desea y se esfuerza por convertirse de hombre en Dios[112]. ¿Quién no cambiaría la condición humana por la de Dios? Sucede igualmente que aquéllos que son seducidos por el amor a veces suspiran y a veces se alegran. Suspiran porque se alejan de sí mismos, y se pierden y se destruyen. Se alegran porque se transfieren a un objeto mejor. A veces sienten calor y a veces frío, como aquéllos a los que les invade la fiebre terciana. Y con razón sienten frío aquéllos que han perdido el calor propio, y calor, porque son encendidos por los fulgores del rayo divino. A la frialdad sigue la timidez; al calor, la audacia. Y por esto aparecen a veces tímidos, otras audaces. Además, amando, los más torpes se vuelven más agudos. Pues, ¿quién no ve con muchísima agudeza cuando inspira el rayo divino?

Pero basten estas cosas acerca del amor mismo y de la belleza[113], de su origen y de las pasiones de los amantes.

[**38**]

CAPITULO VII
De los dos nacimientos del amor y de la doble Venus

Ahora disputaremos brevemente de los dos nacimientos del amor[114]. Pausanias, según Platón, afirma que Cupido[115] es el compañero de Venus. Y piensa que es necesario[116] que haya tantos amores como Venus. Así, menciona dos Venus, a las que acompañarían dos amores. Dice que una de estas Venus es celeste, y la otra, vulgar. La celeste ha nacido del cielo sin madre. La vulgar, engendrada de Júpiter y Dion.

Los platónicos llaman cielo al sumo Dios por esto, porque así como el cielo, cuerpo sublime, rige y contiene todos los cuerpos, así el sumo Dios se eleva por encima de todos los espíritus[117]. Y dan muchos nombres a la mente. La llaman a veces Saturno, a veces Júpiter, a veces Venus[118]. Y puesto que la mente es, vive y entiende, solieron llamar a su esencia Saturno, a su vida Júpiter, a su inteligencia, Venus. También al alma [**39**] del mundo la llamamos igualmente Saturno, Júpiter y Venus. En cuanto entiende las cosas divinas, Saturno; en cuanto mueve los cuerpos celestes, Júpiter; en cuanto engendra los inferiores, Venus.

La primera Venus, que está en la inteligencia, se dice que ha nacido de cielo sin madre[119], pues, según los físicos, la madre es la materia. Y la mente es ajena a todo trato con la materia corporal. La segunda Venus, que está situada en el alma del mundo, ha

---

[112] *Theol. Plat.,* XIV 1-8, *Op.* 305-319; *Argumentum in Phileb., Op.* 1206 (Allen, 485). Cfr. *Teeteto,* 176a/b; Plotino, I 2, 6; *Asclepius,* 6.
[113] «deffinizioni dello Amore».
[114] Cfr. Plotino, III 5, 2, 15 s. (*Op.* 1714); VI 9, 9, 28 s.: más abajo, VI 4. Este capítulo está parafraseado en Landino. *Disp. Camald.,* III, 125 ss. (Lohe). Sobre las dos Venus, Panofsky, *Iconologie,* 211-218; Chastel, *Art et humanisme,* 269-272.
[115] «l'Amore».
[116] «necessarium arbitratur», *om.*
[117] «Regit et continet, sic summus ille Deus omnes spiritus supereminet», *om.*
[118] Sobre la triada ser-vivir-pensar, para su relación con el movimiento del proceder y volverse a, mirar II 3, y para su historia ver Beierwaltes, *Proklos,* 93-113, y Dodds, *Proclus, Elements of Theology*, Oxford, 1963, 252 ss.
[119] Sobre la analogía madre-materia, cfr. *Timaios,* 50d, y 51a; Aristóteles, *Phys.,* I 9, 192 a 14; Plotino, III 5, 2, 24 (en *Symp.* 180d); III 6, 19; la correspondencia en latín facilita la comparación madre-materia.

nacido de Júpiter y Dion. De Júpiter, esto es, de aquella virtud del alma que mueve los cuerpos celestes, puesto que ésta crea la potencia que genera los cuerpos inferiores. También le atribuyen una madre, pues infusa en la materia del mundo se piensa que tiene trato con la materia. Finalmente, y para resumir, Venus es doble. Una es aquella inteligencia que situamos en la mente angélica. La otra es aquella capacidad de engendrar que se atribuye al alma del mundo. Y una y otra tienen como compañero un amor semejante a ellas. Aquélla es arrastrada por el amor innato[120] a comprender la belleza de Dios. Esta, por su amor, a crear la misma belleza en los cuerpos. Aquélla comprende en sí primero el fulgor de la divinidad y después lo transmite a la segunda Venus. Esta irradia las chispas de este fulgor en la materia del mundo. De este modo, por la presencia de tales chispas, cada uno de los cuerpos del mundo se muestra bello, en la medida de su naturaleza. La belleza de estos cuerpos es percibida a través de los ojos por el espíritu del hombre que posee dos fuerzas, la fuerza de entender y la potencia de engendrar. Estas dos fuerzas son en nosotros dos Venus, que van acompañadas de dos amores. Tan pronto como la belleza del cuerpo humano se presenta ante nuestros ojos, nuestra men-[**40**]-te, que es en nosotros la Venus primera, la venera y ama como una imagen del ornamento divino, y a través de ésta es incitada a menudo hacia aquél. A su vez, la fuerza para generar, o Venus segunda, desea engendrar una forma semejante a ésta. En ambas, entonces, hay amor. Allí deseo de contemplar la belleza, aquí de generarla. Y estos dos amores son honestos y merecedores de elogio. Pues uno y otro siguen la imagen divina.

¿Qué es, entonces, aquello que Pausanias desaprueba[121] en el amor? Yo os lo diré. Si alguno demasiado deseoso de engendrar pospone la contemplación, o busca esta generación con mujeres más allá de lo normal, o con hombres en contra del orden de la naturaleza, o prefiere la forma del cuerpo a la belleza del espíritu, aquél ciertamente hace mal uso de la dignidad del amor. Este abuso del amor es lo que critica Pausanias. Aquél, en cambio, que lo usa rectamente, alaba la forma del cuerpo, pero por medio de ella conoce una belleza más excelente, la del espíritu, la mente y Dios, y la admira y la ama con más fervor. Y goza del deber de la generación y la unión hasta el punto que dictan el orden natural y las leyes establecidas por los hombres prudentes. De estas cosas trata extensamente Pausanias.

[**41**]

CAPITULO VIII
Exhortación al amor. Del amor simple y del amor recíproco

Pero a vosotros, amigos míos, os exhorto y os pido vivamente que con todas las fuerzas abracéis el amor, sin duda cosa divina. Y no os asuste aquello que se dice[122] que dijo Platón de un amante. Aquel amante, dice, es un espíritu muerto en su propio cuerpo, que vive en un cuerpo ajeno[123]. Ni tampoco os turbe aquello que canta Orfeo de la amarga y miserable suerte de los amantes[124]. Escuchad con atención, os lo ruego, si os parece[125], de qué modo se deben entender estas cosas y cómo se pueden remediar.

---

[120] «naturale».
[121] Lat.: «improbat»; ital.: «vitupera».
[122] «ferunt», *om.*
[123] Platón, *Phaidros,* 248c. Landino, *Disp. Camald.,* III, 126-127 (Lohe).
[124] Orfeo. Cfr. Virgilio, *Georg.,* IV, 454-506.
[125] «Io ve la dirò, ma pregovi...»

Platón llama al amor cosa amarga[126]. Y no sin razón, porque cualquiera que ama muere. Y Orfeo lo llama *γλυκυπικρον,* esto es, agridulce[127]. Porque el amor es una muerte voluntaria. En la medida en que es muerte, es una cosa amarga. En la medida en que [**42**] es voluntaria, es dulce. Muere, entonces, cualquiera que ama. Pues su pensamiento, olvidándose de sí, se vuelca en el amado. Si no piensa sobre sí, ciertamente no piensa en sí. Y por tanto, el espíritu afectado de tal manera, no obra en sí mismo, pues la operación principal del espíritu es el propio pensamiento. Aquel que no obra en sí, no es en sí, pues hay una identidad entre estas dos cosas, ser y obrar[128]. No hay ser sin operación ni la operación excede el ser mismo. Ni obra cualquiera donde no está, y allí donde está obra. Por tanto, no está en sí el espíritu del amante, ya que en sí mismo no obra. Si en sí no es, tampoco vive en sí mismo. Quien no vive está muerto. Por lo cual, está muerto en sí aquél que ama. Pero, ¿Vive al menos en otro? Seguramente.

Hay dos especies de amor, uno es el amor simple, el otro, el recíproco. Amor simple cuando el amado no ama al amante. Aquí el amante está completamente muerto, pues ni vive en sí, como ya hemos demostrado, ni tampoco en el amado, al ser despreciado por éste. ¿Dónde vive, entonces? ¿Vive en el aire, el agua, el fuego, la tierra o en el cuerpo de algún otro animal? No. Pues el espíritu humano no vive sino en cuerpo humano. ¿Vive, quizá, en cualquier otro cuerpo de una persona no amada? Tampoco, pues si no vive en aquél donde desea vivir muy vehementemente, ¿cómo podría vivir en otro? Por tanto, aquél que ama a otro y no es amado por él no vive en ninguna parte. Y por esto el amante que no es amado está muerto completamente. Y no resucita jamás, si la indignación no le reanima. Pero cuando el amado corresponde en el amor, el amante vive al menos en él. Y aquí se produce ciertamente un hecho admirable.

[**43**] Cuando dos se rodean de mutua benevolencia, éste vive en aquél, aquél en éste. De este modo los hombres se cambian entre sí y ambos se dan para recibir al otro. De qué modo se dan, lo veo[129], pues se olvidan de sí mismos. Pero sobre cómo reciben al otro, no lo comprendo, pues el que no se posee a sí mismo, mucho menos poseerá a otro. Pero si ciertamente tanto el uno como el otro se poseen a sí mismos, también poseerán al otro. El uno se posee, pero en el otro. Aquél se posee, pero en éste. Sin duda cuando te amo, al amarte me reencuentro en ti que piensas en mí, y me recupero en ti que conservas lo que había perdido por mi propia negligencia. Y lo mismo haces tú en mí.

Y esto también parece admirable. Pues si yo, después de que me perdí a mí mismo, por ti me rescato, gracias a ti me poseo; y si por ti me poseo, te tengo antes y más a ti que a mí mismo, y estoy más cerca de ti que de mí, puesto que yo no me adhiero a mí mismo, sino por ti como intermediario. Y en esto la fuerza de Cupido difiere de la violencia de Marte[130]. Pues ciertamente el amor y el poder son diferentes. Un emperador posee por sí mismo a otros. Y el amante se apodera de sí mismo por otro, y cada uno de los amantes se aleja de sí mismo y se acerca al otro, y muertos en sí, resucitan en el otro. En el amor recíproco hay una sola muerte y dos resurrecciones. Pues quien ama muere en sí una vez, cuando se abandona. Pero al instante revive en el amado, cuando el amado lo acoge con ardiente pensamiento. Y también revive cuando se reconoce por fin en

---

[126] Platón, *Phileb.,* 46e-47a; allí también la asociación de lo amargo y lo dulce que sigue ahora.

[127] «un pomo dolce amaro». Frg. 316 (Abel) = 361 (Kern). La referencia más antigua: Safo, Frg. 137 (Diehl; 130 Lobel-Page); «amara dulcedo»: *Ep.* I, *Op.* 611; también, Petrarca, Soneto 129: «il dolce e l'amaro ond'io mi pasco».

[128] Sto. Tomás, *S. gent.* II, 79: «Operatio enim rei demonstrat substantiam et esse ipsius [...] Si igitur anima secundum operationem suam perficitur in reliquendo corpus, incorporea substantia sua in esse suo non deficit per hoc quod a corpore separatur». También, *S. teol.,* I, 75, 2.

[129] «Non è si chiaro».

[130] Sobre el poder de Ares, ver *Phaedros,* 252d.

el amado, y no duda ya de que es amado. ¡Oh, feliz muerte a la que siguen dos vidas! ¡Oh, admirable intercambio[131], en el que cada uno se confía al otro, tiene al otro y no deja de tenerse a sí mismo! ¡Oh, ganancia inestimable, cuando dos se convierten de tal modo en uno que cada uno de los dos por [**44**] uno solo se hace dos y, como engendrado, aquél que tenía una vida, a través de la muerte, tiene ahora dos![132] Pues el que ha muerto una vez, dos resucita, por una vida ha adquirido dos[133], y por uno se han conseguido dos.

Ciertamente hay una justísima venganza en el amor mutuo. Al homicida se le castiga con la muerte, y ¿quién negará que el amado es un homicida, al separar el alma del amante? Y ¿quién negará morir igualmente él mismo cuando también ama al amante?

Esta restitución es obligada, cuando éste a aquél y aquél a éste da en pago el alma que aceptó[134]. Amándose, uno al otro le da la suya y correspondiendo al amor devuelve la ajena por medio de la suya. Por esto, con justicia debe corresponder en el amor cualquiera que es amado. Y quien no ama al amante ha de ser acusado de homicidio. Es más, es ladrón, homicida y sacrílego. La riqueza es poseída por el cuerpo, el cuerpo por el espíritu. Quien se apodera del espíritu, por el que se posee tanto el cuerpo como la riqueza, se apodera junto con el espíritu del cuerpo y de la riqueza. Por lo cual sucede que como ladrón, homicida y sacrílego, es digno de tres muertes, y como infame e impío, puede ser asesinado impunemente por cualquiera, a menos que él mismo por su propia voluntad cumpla la ley y ame naturalmente al que le ama. En este caso[135], con aquél que ya ha muerto una vez, igualmente una vez muere, y con aquél que dos veces revive, él también revive dos veces.

Con estas razones se demuestra que el amado debe[136] amar a su vez al amante. Y no sólo debe, sino [**45**] que está forzado. La semejanza engendra amor. La semejanza es una cierta cualidad[137], que es la misma en muchos. Así, si yo soy semejante a ti, tú necesariamente eres semejante a mí. Por tanto, esta semejanza que me empuja a amarte, también te fuerza a amarme. Además, el amante se arranca de sí y se da al amado[138]. Entonces el amado lo cuida como cosa suya. Pues a cualquiera le son muy queridas sus cosas. Añádase que el que ama esculpe la figura del amado en su espíritu. Y así el espíritu del amante se convierte en un espejo en el que brilla la imagen del amado[139]. Al reconocerse el amado en el amante, es empujado a amarle. Los astrólogos piensan que la reciprocidad del amor es preferente[140] entre aquéllos en cuyo nacimiento hubo una oposición de los astros, esto es, del sol y de la luna. A saber, si al nacer yo, el sol estuviera en Aries, la luna en Libra, y al nacer tú, el sol en Libra y la luna en Aries. O entre aquéllos tienen el ascendente en el mismo planeta y el mismo signo[141]. O si planetas favorables miran hacia el ángulo oriental. O Venus situada en la misma casa del nacimiento y en el mismo grado. Los platónicos añaden aquéllos cuya vida está gobernada

---

[131] Lat.: «commertium»; ital.: «contratto».
[132] Las comparaciones entre el amor y la muerte son innumerables; por ej., *Canticum. Cant.,* 8,6: «fortis est ut mors dilectio».
[133] «senza dubbio per una vita, due vite».
[134] «che già tolse».
[135] «e così facendo».
[136] Desde aquí hasta el final del capítulo, casi palabra por palabra, también en *Ep.* I, *Op.* 672 s.
[137] Lat.: «natura»; ital.: «qualità».
[138] «e così diventa cosa dell'amato».
[139] En *Ep.,* I, *Op.* 626, a Cavalcanti, hace la metáfora sobre la reflexión de una representación que guía la de la insuficiencia en el *interior intuitus* a la búsqueda de lo mismo en otros. Carta 141.
[140] Cfr. VII 9; sobre la estrella de la amistad, ver: VI 6.
[141] «o se veramente avessimo nell'ascendente un medesimo e simile segno».

por el mismo o parecido demonio[142]. Los físicos y los moralistas afirman que la causa de afectos semejantes es la similitud de carácter, de alimentación, de educación, costumbres y opinión. Y finalmen-[**46**]-te, allí donde muchas causas concurren es donde se encuentra una reciprocidad más vehemente. Allí donde coinciden todas, resurge un amor como el de Pitias y Damón[143], y el de Pílades y Orestes.

[**47**]

CAPITULO IX
Qué buscan los amantes

Por lo demás, ¿qué buscan éstos cuando se aman mutuamente? Buscan la belleza[144]. Pues el amor es un deseo de disfrutar de la belleza. La belleza es un resplandor que atrae a sí el espíritu humano. La belleza del cuerpo no es otra cosa que el resplandor mismo en la gracia de las líneas y los colores. La belleza del espíritu es el fulgor en la armonía de doctrina y costumbres. Pero esta luz del cuerpo no la perciben ni las orejas, ni el olfato, ni el gusto, ni el tacto, sino el ojo. Si sólo el ojo la conoce, sólo él la disfruta. Así pues, sólo el ojo disfruta de la belleza del cuerpo. Y como el amor no es otra cosa que deseo de disfrutar de la belleza, y ésta es aprehendida sólo por los ojos, el que ama el cuerpo se contenta sólo con la vista. El deseo de tocar no es parte del amor ni un afecto del amante, sino una especie de petulancia, y una perturbación propia de un esclavo. Además, aquella luz y belleza del espíritu sólo la comprendemos con la mente[145]. Por lo cual, aquel que desea la belleza del espíritu sólo se contenta con la contemplación de la mente. Finalmente, entre los amantes, la belleza se cambia por belleza. El de más edad[146] disfruta con los ojos de la belleza de su joven amado. El que es más joven alcanza con la mente la belleza del de más edad. Y aquel que es hermoso sólo en el cuerpo, con este trato llega a hacer también su [**48**] espíritu bello. Quien sólo es bello de espíritu, llena los ojos del cuerpo de belleza corporal. Y este es un intercambio maravilloso, honesto, útil y agradable. La honestidad es igual en ambos, pues tan honesto es aprender como enseñar. Para el de más edad hay más deleite, pues se deleita con la vista y con la inteligencia. Para el joven, mayor utilidad, ya que en la medida en que el espíritu es superior al cuerpo, ¡tanto más preciosa es la adquisición de la belleza del espíritu que la del cuerpo!

---

[142] «aut certe similis», *om.* Para la demonología, cfr. *Resp.,* 617 ss. Plotino, III 4; también *Op.* 1707-1713. Asimismo, Yámblico, *De mysteriis, Op.* 1905 s., y Agripa, *De occulta philosophia,* III 16; Walker, *Magic;* ver más abajo VI 3.

[143] Damón y Pithias: Yámblico, *Vita pyth.* 233-236 (ver Schiller, *Die Bürgchaft*); Orestes y Pilades: Esquilo, *Choephoren;* también ambas parejas en Valerio Máximo, *Facta et dicta* IV 7 (*De amicitia*).

[144] «pulchritudine, cioè Belleza».

[145] *Phaidros,* 250 c-e.

[146] «il più antico».

DISCURSO TERCERO

[**51**]

CAPITULO I
El amor está en todo y para todo[147]

Hasta aquí Pausanias, interpretemos ahora el discurso de Erixímaco. Nos parece conveniente según el propósito de Erixímaco tratar a continuación tres cuestiones. Primera, que el amor está en todas las cosas y a todas se extiende. Segunda, que es creador[148] y conservador de todas las cosas naturales. Tercero, que es el maestro y señor de todas las artes.

En la naturaleza se consideran tres grados de cosas[149]: superiores, inferiores, iguales. Aquéllas que están por encima son causa de las inferiores; las que están por debajo, obra de las superiores; las iguales, comparten la misma naturaleza. Las causas aman sus obras, como partes e imágenes suyas. Las obras desean vehementemente las causas como sus conservadoras. Aquéllas que están situadas en un mismo orden se aportan amor mutuo como miembros de un único y mismo cuerpo. Y por esto Dios gobierna con benevolencia los ángeles, los ángeles junto con Dios las almas, y las almas junto a éstos rigen los cuerpos. Y en esto se ve claramente el amor de los superiores a los inferiores.

A la inversa, los cuerpos se unen con gran avidez[150] a las almas y se separan de ellas con pesadumbre[151]. [**52**] Nuestros espíritus desean la felicidad celeste. Los espíritus celestes veneran beatamente la majestad divina. Y ésta es la prueba del amor de los inferiores a los superiores.

Igualmente, todas las partes del fuego se cohesionan de buena gana entre ellas. Descendiendo, las partes del aire, del agua y de la tierra y, en cualquier especie animal, los animales de una misma especie siempre se aproximan con mutua familiaridad[152]. De donde resulta el amor entre las cosas iguales y semejantes. Pues ¿quién podrá dudar que el amor no está innato en todo y por todo? Y esto es lo que Dionisio Areopagita quería decir en el libro *De los nombres divinos* a través de las palabras de Jeroteo: *El amor divino, angélico, espiritual, animal o natural, no es otra cosa que una cierta virtud de juntar y unir, que mueve las cosas superiores a ejercer su providencia sobre las inferiores, y concilia las cosas iguales en una comunión social entre ellas. Y por último, invita a las inferiores a dirigirse a las mejores y más nobles*[153]. Esto es lo que dice Dionisio.

[**53**]

CAPITULO II
El amor es el autor y el conservador de todas las cosas

El segundo punto de nuestro discurso, en el que se dice que el amor es el autor y el conservador de todo, se demuestra así. El deseo de propagar la perfección propia es una forma de amor. La perfección absoluta es en su totalidad el poder de Dios. Esta es con-

---

147 «Che lo amore è in tutte le cose, e inverso tutte».
148 «creatore di tutte e maestro di tutte», *add.* «Atque gubernat», *om.*
149 El cuarto círculo de II 3, ahora como nivel intermedio.
150 Lat.: «avidissime»; ital.: «volentieri».
151 «mal volentieri».
152 «con iscambievole benevolenza insieme s'accostano».
153 *De div. nom.,* IV, 15, 713 AB, *Op.* 1070.

templada por la inteligencia divina. Y la voluntad desea propagar ésta fuera de sí. Por esto todas las cosas son creadas a partir de este amor de propagar. Por esta razón dice nuestro Dionisio: *El amor divino no permite al rey de todas las cosas permanecer en sí mismo sin engendrar*[154]. Este mismo instituto de propagación es introducido en todos los seres por aquel mismo autor. Por éste, los santos espíritus mueven los cielos y conceden sus dones a todas las cosas que les siguen. Por éste, las estrellas difunden su luz en los elementos. Por éste, el fuego, comunicando su calor, mueve el aire[155], el aire al agua, y el agua la tierra. Y en orden inverso, la tierra atrae a sí el agua, el agua al aire y el aire al fuego, y cada planta y cada árbol, queriendo propagar su semilla, germinan plantas semejantes a ellos. Igualmente, los animales y los hombres son arrastrados, por los encantos de este mismo deseo, a engendrar su descendencia.

[**54**] Si el amor hace todo, conserva igualmente todas las cosas, porque siempre le pertenece a él mismo la tarea de hacer y conservar. Ciertamente, los semejantes son conservados por los semejantes. El amor atrae lo semejante a lo semejante. Las partes de la tierra una a una se acercan a las otras partes de la tierra a ellas semejantes por este amor mutuo que las une. Y toda la tierra desciende con avidez al centro del mundo como semejante suyo. Igualmente, las partes del agua son atraídas entre sí y con toda la masa del agua se mueven hacia el lugar que les conviene[156]. Y esto mismo hacen las partes del aire y del fuego. Y también por amor estos dos elementos ascienden a la región superior, conveniente y semejante para ellos. También el cielo, como dice Platón en su libro el *Político*[157], se mueve por el amor innato. El alma del cielo está toda entera al mismo tiempo en todos los puntos del cielo. El cielo, entonces, por el deseo de gozar del alma, corre y con todas sus partes disfruta de toda el alma. Y vuela velocísimamente para poder estar en la medida de lo posible todo entero al mismo tiempo, y allí donde toda el alma está simultáneamente. Además, la superficie cóncava de la esfera mayor es el lugar natural de la esfera menor. Y puesto que cualquier partícula de esta esfera se corresponde igualmente[158] con cualquier otra de aquella, cada una desea alcanzar todas las partículas de aquella otra. Si el cielo reposara, se tocarían una a otra, pero no una a todas. Corriendo, entonces, es como obtiene aquello que no podría conseguir reposando. Corre por tanto sumamente deprisa, a fin de que cada una de sus partes alcance al mismo tiempo a las otras según sus fuerzas.

En fin, por la unidad de sus partes todas las cosas [**55**] se conservan, y por su dispersión perecen. Esta «unidad de las partes es un efecto de su amor mutuo. Y esto mismo puede verse en los humores de nuestros cuerpos y en los elementos del mundo. Pues, como dice el pitagórico Empédocles[159], el mundo y nuestro cuerpo existen por la concordia, y por la discordia son destruidos. La reciprocidad les da verdaderamente una concordia de paz y amor. De aquí las palabras de Orfeo[160]: *Μονος γάρ τουτων παντων οιηκα κρατύνεις, Sólo tú entre los dioses llevas las riendas de todo.*

---

[154] *De div. nom.,* IV 10, 708 B.
[155] «per quanto in fuoco presta di sua natura all'aria».
[156] Aristóteles, *Phys.,* IV 5, 212b-213a 10: los cuatro elementos tienen una tendencia a su lugar natural.
[157] Platón, *Politikos,* 269c-e.
[158] «sommamente».
[159] «ut ait Empedocles pythagoreus», *om.*
P. ej., Frg. 31 A 28, B 17 (Diels). Yámblico, *Vita Pyth.,* 166 y 267.
[160] «La concordia in questi nasce de naturale amore. Per questo Orfeo dello Amore così cantò: "Tu solo Amore, reggi le redini di tutte le cose mondane"». *Orphica,* Hymnos 58, 8 (Abel).

[**56**]

CAPITULO III
El amor es maestro y gobernador de las artes

Queda, después de esto, que expongamos cómo el amor[161] es maestro y gobernador de todas las artes. Comprenderemos que es el maestro de las artes si consideramos que ninguno puede encontrar o aprender arte alguna si no se mueve por el placer de buscar lo verdadero[162] y el deseo de invención, y si el que enseña no ama a los discípulos y si los discípulos no están ávidos de tal doctrina. Merece, además, llamarse gobernador. Pues atentamente ejecuta las obras de arte y las consuma exactamente el que ama máximamente estas obras y las personas que las hacen. Añádase que los artistas en cualquier parte no buscan ni cultivan[163] otra cosa que el amor.

Ahora con brevedad expondremos sucesivamente las artes que menciona Erixímaco en el diálogo de Platón[164]. ¿Qué es de lo que trata la medicina, si no el modo en que los cuatro humores del cuerpo lleguen a ser y permanezcan amigos[165], y qué alimentos, necesidades y otros usos ama y requiere la naturaleza[166]? [**57**] Aquellos dos amores, celeste y vulgar, que describió Pausanias más arriba, se reencuentran en Erixímaco por una cierta analogía[167]. El afecto moderador en el cuerpo lleva consigo un amor hacia lo moderado y las cosas moderadas y convenientes[168]. Por lo contrario, los afectos inmoderados aman lo contrario, y las cosas contrarias. Con aquello se es indulgente[169], a esto otro jamás se debe obedecer. También en gimnasia[170] se estudia qué hábitos, qué ejercicios, qué movimientos ama y requiere[171] el cuerpo. En la agricultura, qué suelo, qué semilla, qué trabajo y qué modo de trabajo precisa cada planta.

Lo mismo se observa en la música[172], cuyos artistas investigan los números que aprecian más o menos a otros números. Así entre uno y dos, y uno y siete, no se encuentra más que un amor ínfimo[173]. Pero entre uno, tres, cuatro, cinco y seis han encontrado un amor vehemente. Y vehementísimo entre uno y ocho. Por eso las voces agudas y graves de naturaleza diversa, con ciertos intervalos y modos, se hacen más amigas[174] entre ellas. De aquí nace la composición armoniosa y suave. Combinando conjuntamente los movimientos veloces y lentos de manera moderada, se hacen amigos entre ellos, y muestran ritmo y armonía[175]. En música [**58**] dos son las clases de melodía: una es grave y constante, la otra blanda y lasciva. Aquélla es útil a quien se sirve de ella, ésta da-

---

[161] «come l'amore».
[162] Lat.: «investigationibus oblectati»; ital.: «diletto di ricevere il vero».
[163] «et curant» *om.*
[164] «Dimmi che».
[165] «e sieno benevoli». Sobre la patología de los humores, *De vita,* II, *Op.* 510-529. Ver también Klibansky/Panofsky/Saxl, *Saturn,* 3-15.
[166] «atque requirat», *om.*
[167] «per similitudinem quamdam», *om.*
[168] «conventiesque», *om.*
[169] «a quello si vuol dare opera».
[170] «nell'arte dello schermire e d'altri giochi corporali».
[171] «et postulet», *om.*
[172] Para la teoría de la música y su relación con la medicina, fuentes en Ficino: *Ep.,* I, *Op.* 650 s.; la teoría de la armonía en *Supp.,* I 51-56 (*De rationibus musice*); cfr. *Theol. Plat.,* XII 6, *Op.* 278-280, con citas de S. Agustín, *De musica;* más ampliamente, en Walker, *Magic,* 3-4.
[173] «quasi niuno. Ma tra uno e tre, quattro, cinque, sei, e otto più veemente amore hanno trovato», *om.* Como se ha notado, esta afirmación declara la postura innovadora de Ficino con respecto a la música.
[174] «magis», *om.*
[175] «concordia grata».

ñina, como juzga Platón en los libros de la *República*[176] y en las *Leyes.* Y en el *Banquete* propone para aquélla la musa Urania, y para ésta la musa Polimnia. Unos aman la primera clase de música, otros aman la segunda. Al amor de los primeros se debe ceder, y darles los sonidos que desean. Se debe resistir al apetito de los otros, porque el amor de los primeros es celeste, y el de los otros, vulgar.

Y también en las estrellas y en los cuatro elementos hay una cierta amistad, que considera la astronomía[177]. En éstos se reencuentran de nuevo estos dos amores; porque en ellos hay amor moderado cuando juntos están de acuerdo con sus mutuas y recíprocas fuerzas. E inmoderado, cuando alguno de ellos se ama demasiado a sí mismo y descuida a los otros. De aquello resulta la grata serenidad del aire, la tranquilidad de las aguas, la fertilidad de la tierra, la salud de los animales. De lo otro, resultan los efectos contrarios.

Finalmente, la facultad de los profetas y sacerdotes parece consistir en que ellos nos enseñan cuáles son las obras de los hombres amigos de Dios, de qué modo los hombres se hacen amigos de Dios y qué tipo de amor y de caridad se debe observar para con Dios, la patria, los familiares, y los demás, tanto vivos o muertos.

Esto mismo se puede conjeturar en las otras artes y, en suma, concluir que el amor está en todas las cosas [**59**] y para todas, que es el autor y conservador de todas las cosas, maestro y gobernador de todas las artes. Con razón el divino Orfeo le llamó

ευπαλάμον, δινῆ, πάντων κληῖδας ἔχοντα.

Ingenioso, de dos naturalezas, portador de las llaves de todo[178]. En qué modo sea de dos naturalezas, ya lo habéis oído, primero por Pausanias y después por Erixímaco. También de lo dicho anteriormente podemos deducir la razón por la que Orfeo dice que tiene las llaves del mundo. Porque, según lo que demostramos, este deseo de ampliar la perfección propia, que en todos es innata, explica la escondida e implícita fecundidad de cada uno, puesto que de hecho obliga a germinar fuera de sí las semillas, saca las fuerzas de cada uno de su propio seno y concibe el feto y con tales llaves deja al descubierto la concepción y la hace salir a la luz. Por este motivo todas las partes del mundo se unen con recíproco y mutuo amor[179], porque son obra de un mismo artífice y miembros de una misma máquina, semejantes entre ellas en el ser y en el vivir. De tal modo que con razón se puede llamar al amor nudo perpetuo y cópula del mundo, sostén inmóvil de sus partes y fundamento firme de toda la máquina.

[**60**]

CAPITULO IV
Ningún miembro del mundo odia a otro miembro

Si es así, ningún miembro de esta obra puede ser enemigo entre sí de ningún modo. El fuego no huye del agua por odio, sino por amor a sí mismo y para no ser apagado por el frío del agua. Ni tampoco el agua por odio al fuego lo apaga, sino por un cierto amor de extender su propio frío es atraída a generar agua semejante a sí a partir de la materia del fuego. Puesto que todo apetito natural tiende al bien y ninguno al mal[180], el propósi-

---

[176] *Respublica,* 398d-399e; *Nomoi,* VII 812d-e; *Symposium* 187e; *Ep.* I, *Op.* 614, sobre la dependencia con la armonía de las esferas y sobre el furor divino.

[177] Astrología. Sobre astrología y profecía, ver, p. ej., *De vita,* III; Kristeller, 1972, 293-296; sobre astrología y Renacimiento: Eugenio Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento,* Bari, 1976 (trad. cast. Península, Barcelona, 1981).

[178] Orfeo, *Himno a Eros,* 58, 4 (Abel).

[179] «mutua caritate». Ver S. Agustín, *De musica,* VI 56.

[180] Cfr. *Gorgias,* 467c-468b; Aristóteles, *Eth. Nic,* III 6, 113 a 15 ss., *Eth. Eud.,* VII 2, 1235 b 25-29; Sto. Tomás, *S. Theol.* 78, 1, 3: «appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei in aliquid, ex natura sua: unde naturali appetitu quaelibet potentia desiderat sibi conveniens».

to del agua no es apagar el fuego, lo que es malo, sino generar agua semejante a sí, que es bueno. Y si ella pudiese hacer esto sin apagar el fuego, no consumiría el fuego. La misma razón se afirma de las otras cosas, que parecen contrarias y enemigas entre ellas. Pues el cordero no odia la vida y la figura del lobo, pero teme su perdición, que se sigue del lobo. Y el lobo no por odio al cordero, sino por amor a sí, lo desgarra[181] y devora. Y el hombre no teme al hombre, sino los vicios del hombre. Y si tenemos envidia de los que son más poderosos y agudos que nosotros, no es porque los odiemos, sino por benevolencia[182] con no-[**61**]-sotros mismos, temerosos de ser abatidos por ellos totalmente. Por lo cual, nada impide que el amor esté en todas las cosas, y en todo penetre. Si, entonces, este dios es tan grande, ya que él está en todas las cosas, incluso dentro de lo más recóndito, fuera de toda duda le temeremos como a un poderoso señor, ya que no podemos huir de su imperio, y como a un juez muy sabio, al cual nuestras razones no pueden esconderse. Y porque es también el creador de todo y el conservador de todas las cosas, venerémosle como a un padre, y estimémosle como protector y refugio. Porque enseña todas las artes, sigámosle como preceptor. Por este autor somos y vivimos. Por este conservador perseveramos en nuestro ser[183]. Por este juez y protector somos gobernados. Por este preceptor somos instruidos y formados para vivir bien y felizmente.

[181] «lacerat», *om.*
[182] «amore».
[183] Lat.: «permanemus»; ital.: «perseveramus in nostro essere».

DISCURSO CUARTO

[**65**]

CAPITULO I
Exposición del texto de Platón sobre la antigua naturaleza del hombre

Dichas estas palabras, nuestro amigo puso fin a su discurso. Después, Cristóforo Landino, hombre distinguido por su doctrina y al que conocimos en esta época como poeta órfico y platónico, prosiguió para explicar el oscuro y complicado pensamiento de Aristófanes.

Aunque Giovanni Cavalcanti con el celo de su exposición nos ha librado en parte de los enredos de una larga discusión, sin embargo, el pensamiento de Aristófanes está envuelto en oscurísimas palabras, y requiere todavía alguna aclaración y luz. El amor, dice Aristófanes, es sobre todos los dioses el sumo benefactor del género humano, el responsable, el tutor, e incluso el médico del hombre. En primer lugar conviene examinar cuál fue al principio la naturaleza de los hombres y cuáles sus pasiones. Pues ésta no es ahora como era en otro tiempo, sino muy diferente. Al principio había tres géneros de hombres, no sólo dos como ahora, masculino y femenino, sino también un tercero compuesto de los otros dos. Además, la forma de cada uno de estos seres humanos era entera y redonda, tenía el dorso y los costados en círculo, cuatro manos, tantas piernas como manos, y dos rostros absolutamente semejantes unidos por un cuello cilíndrico. El género masculino había sido engendrado por el sol, el femenino por la tierra, el mixto por la luna. Por lo que eran de [**66**] espíritu soberbio y cuerpo robusto. Por esto, intentaban combatir con los dioses y ascender al cielo. Y por esta razón Júpiter los dividió a cada uno de ellos a lo largo, y de uno hizo dos, como los que cortan los huevos[184] con un pelo a lo largo. Y después les amenazó con dividirles de nuevo de la misma manera si volvían a ensoberbecerse contra los dioses. Luego que la naturaleza de los hombres fue dividida, cada uno deseaba su otra mitad. Así, corrían para reunirse y, tendidos los brazos, se abrazaban deseando ser devueltos al estado anterior. Por esto habrían muerto de hambre e indolencia si Dios no hubiera impuesto una manera de unirse.

A partir de aquí ciertamente siempre es innato el amor mutuo entre los hombres, mediador de la primitiva naturaleza, que se esfuerza por hacer uno de dos y por cuidar la naturaleza humana. Pues cada uno de nosotros es un medio hombre, ya que está cortado como esos pececillos que se llaman doradas y platijas, y que, seccionados, de uno solo se hacen dos[185], y cada cual busca su mitad. Siempre que alguno está ávido de su mitad, cualquiera que sea el sexo, corre a su encuentro y, atraído con vehemencia, se adhiere con ardiente amor y no soporta separarse de él ni un momento. Y así todo deseo de unión[186] y de restauración ha recibido el nombre de amor. Este, en la actualidad, nos es sumamente útil, en tanto que guía a cada uno hacia su mitad, en otro tiempo perdida, y nos inspira una gran esperanza para el futuro, pues, si honramos piadosamente a los dioses, nos restituirá a la antigua forma y, curándonos, nos hará muy felices.

---

[184] «uovo sodo».
[185] «come que'pesci che si chiamano orate, i quali segati in lungo bene per il mezzo, d'un pesce duoi pesci restano vivi».
[186] «nixus», *om.*

[**67**]

CAPITULO II
Exposición de la opinión de Platón sobre la antigua forma del hombre

Aristófanes narra estas cosas y otras entre muchas, igualmente prodigiosas y portentosas, bajo las cuales, como velos, ha de pensarse que se esconden misterios divinos. Era costumbre de los antiguos teólogos[187] cubrir con las sombras de las figuras sus secretos sagrados y puros, para que no fueran mancillados por los profanos e impuros. Y efectivamente, no pensamos que los hechos descritos en estas imágenes anteriores y en otras correspondan plenamente al sentido. Y así San Agustín dice que debe pensarse que no todas las cosas que se representan en las imágenes tienen algún significado[188]. Pues muchas se han unido a aquéllas que tienen un significado en favor del orden y la consecuencia. La tierra sólo se surca con la reja del arado pero, para poder hacerlo, se añaden al arado los otros elementos necesarios. Esta es la suma, entonces, de lo que nos propusimos exponer.

Antiguamente los hombres tenían tres sexos, masculino, femenino y mixto, hijos del sol, la tierra y la luna. Y estaban enteros. Pero queriendo, por la soberbia, igualarse a Dios, fueron escindidos en dos y, si por segunda vez se ensoberbecían, habían de ser divididos [**68**] en dos partes. Hecha la división, la mitad es atraída hacia la otra mitad por el amor, para que se haga la restitución de su integridad. Completa ésta, el género humano ha de ser feliz.

La suma de nuestra exposición será, entonces, así. *Los hombres,* esto es, las almas de los hombres. *Antiguamente,* o sea, cuando fueron creadas por Dios. *Estaban enteros,* estaban adornadas por dos luces, innata e infusa[189], la natural para contemplar las cosas iguales e inferiores, y la infusa para contemplar las superiores. *Se quisieron igualar a Dios,* se inclinaron únicamente a la luz innata. *Por esto fueron divididos.* Perdieron el esplendor infuso, cuando se volvieron sólo a la innata y al instante cayeron en los cuerpos. *Si se ensoberbecían de nuevo serían divididos,* esto es, si confían demasiado en el ingenio natural, aquella luz innata y natural que ha quedado se extinguirá en cierta medida[190]. *Tenían tres sexos,* nacidas las masculinas del sol, las femeninas de la tierra y las mixtas de la luna. Recibieron el fulgor de Dios unas según la fortaleza, que es masculina, otras según la templanza, que es femenina, otras según la justicia, que es mixta[191]. Estas tres virtudes en nosotros son hijas de otras tres que tiene Dios. Pero en Dios estas tres se llaman sol, luna, tierra, y en nosotros masculino, femenino y mixto. *Hecha la división, la mitad es atraída hacia la otra mitad por el amor,* las almas ya divididas e inmersas en los cuerpos, tan pronto como han llegado a los años de la adolescencia, por la luz natural e innata que conservaron, esto es, por aquello que es su mitad, son impulsadas a retomar por el afán de la verdad esta luz infusa y divina, que ya fue anteriormente la mitad de ella misma y que perdieron al caer. Recibida ésta, ya estarán enteras y dichosas con la visión de Dios. Este será, entonces, el resumen de nuestra interpretación.

---

[187] La segunda carta 314a, *Op.* 1531 s., también en Yámblico, *Vita Pyth.,* 226 y 246; parecido, Hermes Trim., *Asclepius,* I (*Op.* 1858). Cfr. el prólogo al *Com. de Platón, Op.* 1129.
[188] S. Agustín, *De vera religione,* I, L-LI. *De trinitate,* XV-9, 15. *De doctr. christiana,* II/III.
[189] «naturale e sopranaturale».
[190] «ancora il lume naturale si spegnera in parte».
[191] Tres de las cuatro virtudes cardinales; ver cap. 5 y VI 18.

[**69**]

CAPITULO III
El hombre es el alma misma y el alma es inmortal[192]

Como el cuerpo está compuesto de materia y de cantidad, y a la materia le corresponde recibir, y a la cantidad ser dividida y extendida, y la recepción y la división son pasiones, se sigue que el cuerpo por su naturaleza está sometido a la pasión y la corrupción. Si entonces una acción parece que conviene al cuerpo, no es en cuanto cuerpo que actúa, sino en cuanto en él hay una cierta fuerza y cualidad de algún modo incorporal, como en la masa del fuego el calor, en la materia del agua el frío, y en nuestro cuerpo el temperamento. De estas cualidades proceden las operaciones de los cuerpos. Pues el fuego no calienta porque sea largo, ancho y profundo, sino porque es caliente. Y no calienta más aquel fuego que es más extenso, por el contrario, menos a causa de la dispersión, sino aquél que es más caliente. Si, entonces, las operaciones tienen lugar gracias a cualidades y fuerzas, y estas fuerzas y cualidades no están compuestas de materia y de cantidad, a pesar de que están en la materia y en la cantidad, se sigue que el padecer pertenece al cuerpo, y el actuar a algo inmaterial. Ciertamente, estas fuerzas son instrumentos del obrar. Pero ellas por sí mismas no son suficientes para obrar, porque no son suficientes para [**70**] existir. Lo que está en otro no puede sustentarse a sí mismo, y ciertamente depende de otro. De esto resulta que las cualidades, puesto que ellas son contenidas necesariamente en un cuerpo, sean producidas y dependan de otra sustancia superior que no es el cuerpo ni está en el cuerpo. De este modo el alma es aquélla que estando presente e inserta en los cuerpos, subsiste por ella misma y ha dado a los cuerpos la cualidad y la fuerza de su temperamento, y a través de éstas, como instrumentos, ejerce varias operaciones, en el cuerpo y a través del cuerpo.

De aquí se afirma que el hombre genera, se nutre, crece, corre, se levanta, se sienta, habla, crea obras de arte, siente y entiende. Y todas estas cosas las hace verdaderamente el alma misma. Por tanto, el alma será el hombre. Si decimos que el hombre genera, crece, se nutre, queremos decir que el alma como padre y artífice del cuerpo, engendra éste, lo hace crecer y lo nutre. Si decimos que el hombre está de pie, se sienta y habla, es el alma la que sostiene los miembros del cuerpo, los dobla y los hace vibrar. Si hablamos de crear o correr, el alma extiende las manos, las gobierna a su arbitrio y agita los pies. Si hablamos de sentir, es el alma quien percibe los cuerpos exteriores por los instrumentos de los sentidos, como si fueran orificios y ventanas. Si de entender, es el alma por sí misma sin ningún instrumento del cuerpo quien alcanza la verdad. Por tanto, todo aquello que se dice que hace el hombre, es el alma misma quien lo hace, y el cuerpo padece. Porque el hombre sólo es espíritu; y el cuerpo es obra e instrumento del hombre. Sobre todo porque el espíritu ejerce preferentemente su operación, que es sin duda la inteligencia, sin ningún instrumento del cuerpo, puesto que por ella misma entiende las cosas inmateriales, mientras que por el cuerpo sólo se conocen las corpóreas. Por lo cual, si el espíritu actúa por sí mismo, ciertamente por sí es y vive. Vive entonces sin cuerpo aquello que obra sin el cuerpo. Si por sí mismo es, le conviene un ser propio no común al cuerpo; [**71**] por esto, independientemente de la materia corporal, se le puede atribuir propiamente el nombre de hombre. Este nombre, puesto que es dicho de cada uno de nosotros durante toda la vida, pues en efecto se le llama hombre a cualquier edad, parece significar cualquier cosa que permanece estable. Pero el cuerpo fluye con-

---

[192] Plotino, I 1, en *Op.* 1548. Cfr. Plotino, VI 7, 4-6; *Excerpta ex Procli Comm. in Alcib., Op.* 1925 y 1927 s.; *Theol. Plat.,* XVI 8, *Op.* 384 (Marcel, III 143); *Ep.* I, *Op.* 626. El comienzo del capítulo es un resumen de *Theol. Plat.,* I 2-4, *Op.* 75-88.

tinuamente, creciendo, decreciendo, cambiando sin cesar, en continua descomposición y disolución, alterado unas veces por el frío, otras por el calor[193]. El alma siempre permanece la misma, como claramente nos muestran la búsqueda de la verdad y la voluntad de bien, siempre las mismas, y la firma conservación de la memoria. ¿Quién, entonces, será tan demente como para atribuir el nombre de hombre, siempre muy firme en nosotros, al cuerpo que siempre fluye y cambia[194] de todos modos, más bien que al espíritu que es sumamente estable? De esto se puede afirmar evidentemente que cuando Aristófanes habló de hombres, entendió, según el uso platónico, nuestras almas.

[**72**]

CAPITULO IV
Que el alma fue creada ornada con dos luces, y por qué desciende en el cuerpo[195]

Por otra parte, el alma, desde el mismo momento de su nacimiento de Dios, por un instinto natural se vuelve hacia Dios, su padre, no de otro modo que el fuego generado en la tierra por la fuerza de seres superiores, al instante por un ímpetu de su naturaleza se dirige a las regiones superiores. El alma, vuelta hacia Dios, es iluminada por sus rayos. Pero este primer fulgor, cuando es recibido en la sustancia del alma que era hasta entonces informe por naturaleza, se vuelve más oscuro, y atraído hacia su capacidad, se hace propio a ella y natural. Por esto, gracias a éste, se ve a sí misma y a las cosas que están por debajo de ella, esto es, todos los cuerpos, pero no ve a Dios ni otras cosas superiores[196]. Pero el alma, habiéndose acercado a Dios más por esta chispa, recibe además otra luz más clara, con la que conoce también las cosas de arriba. Tiene, por tanto, dos luces. Una natural e innata y la otra divina e infusa[197]. Y éstas reunidas en una sola, [**73**] como dos alas, le permiten volar por las regiones superiores[198]. Si el alma usara siempre la luz divina, estaría siempre unida con ella a lo divino[199], y la Tierra se vaciaría de animales racionales.

Pero la divina Providencia ha ordenado que el alma[200] sea dueña de sí misma y pueda usar ambas luces a la vez o una de las dos. De aquí se sigue que, bajo el dominio de su naturaleza, vuelta hacia su propia luz, descuidando lo divino, se ocupa de sí y de sus fuerzas, que conciernen al gobierno del cuerpo, y desea ejercer estas fuerzas en procrear cuerpos. Cargada por este deseo, según dicen[201], desciende en el cuerpo, donde ejercita la fuerza generando, moviendo y sintiendo, y con su presencia adorna la tierra, región ínfima del mundo. Y a la que no debe faltarle la razón, a fin de que ninguna parte del mundo esté desprovista de la presencia de seres vivientes racionales, ya que el autor del mundo, a semejanza del cual el mundo fue hecho, es todo razón. Así cayó nuestra alma en el cuerpo cuando, olvidando la luz divina, usó sólo de su luz y comenzó a estar con-

---

[193] «calore... frigore», *om.*
[194] «et undique permutando», *om.*
[195] «Che l'anima fu creata con due lumi, e perchè ella venne nel corpo con due lumi». Este capítulo está parafraseado en Landino, *Disp. Camald.,* III 213-215 (Lohe).
[196] «Deum vero et alia», *om.*
[197] «L'altro sopranaturale».
[198] Cfr. *Phaidros,* 246e, en *Op.* 1368. Cfr. más abajo, VII 14; la metáfora de la luz para la percepción de la verdad y el conocimiento, más abajo, VI 13.
[199] «alla divinità».
[200] «L'uomo». *Theol. Plat.,* VI 2, *Op.* 158 (Marcel, I 227). *Ep.* I, *Op.* 659 s. Trinkaus, *Image,* II 470 s. S. Agustín, *De doctr. christ.,* I 22, 20; Manilio, *Astron.* II 105 s.; *Asclepius,* 5-6 (*Corpus Hermeticum,* II 301 s.). En *Theol. Plat.,* XIII, argumento sobre la dignidad del hombre.
[201] «secondo i platonici». Cfr. Plotino, VI 7, 5-6.

tenta de sí misma. Sólo Dios, al que nada le falta, y sobre el cual no hay nada, está contento consigo mismo, perdura y se es suficiente. Por lo cual, el alma entonces se hizo semejante a Dios cuando quiso estar contenta sólo consigo misma, como si, no menos que Dios, se bastase a sí misma.

[**74**]

CAPITULO V
Por cuántas vías el alma retorna a Dios[202]

Aristófanes dijo que esta soberbia[203] fue la causa de que el espíritu, que nació entero, fuese dividido, esto es, que de las dos luces después usase una y olvidase la otra. Por esto, inmerso en lo profundo del cuerpo, como en el río Leteo[204], y olvidándose de sí mismo temporalmente, es atraído por los sentidos y el goce libidinoso, casi como guardia y tirano. Pero, siendo el cuerpo ya adulto, y purificados los instrumentos de los sentidos, con ayuda de la educación, se arrepiente un poco. Y entonces brilla su fulgor natural y busca el orden de las cosas naturales. En esta investigación, se da cuenta de que hay un arquitecto de este enorme edificio, y desea verle y poseerle. Pero éste se contempla únicamente con la luz divina. Y la mente por la búsqueda de la luz propia es estimulada[205] a recuperar la luz divina. Y tal estímulo y deseo[206] es verdadero amor, gracias al cual una mitad del hombre desea la otra mitad del mismo hombre, puesto que la luz natural, que es la mitad del espíritu, se esfuerza en encender de nuevo en nuestro espíritu aquella luz divina, que se llama su otra mitad, y que en otro tiempo fue despreciada. Y esto es lo que dijo Platón[207] en una carta a Dionisio. [**75**] *El espíritu del hombre desea entender cuáles son las cosas divinas considerando aquellas cosas que le son conocidas.*

Pero cuando Dios infundió su luz en el espíritu, la concedió sobre todo para esto, para conducir a los hombres a la felicidad[208], la cual consiste en la posesión de Dios. A ésta somos conducidos por cuatro virtudes: prudencia, fortaleza, justicia y templanza. La prudencia nos muestra primero la felicidad. Las otras restantes, como tres vías, nos conducen a la felicidad. Dios, entonces, dispone diversamente en varios espíritus su chispa para este fin, de tal modo que gracias a la prudencia unos, otros por la virtud de la fortaleza, otros por la de la justicia y otros por la de la templanza, vuelvan su obediencia a su creador. Porque unos gracias a este don con fuerte espíritu, por lo honesto, por la patria[209] o por la religión afrontan los peligros y la muerte. Otros ordenan la vida con justicia para no hacer daño alguno ni permiten que se haga en la medida de sus fuerzas. Con ayunos, vigilias y trabajos otros doman los excesos. Ciertamente, avanzan por tres caminos, pero todos se esfuerzan por alcanzar un mismo fin de felicidad que les muestra la prudencia[210].

Estas tres virtudes están igualmente contenidas en la prudencia de Dios mismo. Encendidos por el deseo de éstas los hombres desean llegar hasta ellas a través de su obediencia, unirse a ellas y poseerlas perpetuamente. Llamamos a la fortaleza de los hom-

---

[202] «e arte».
[203] S. Tomás, *S. Th.,* I-II 84, 2c.
[204] Platón, *Respublica,* X, 62.
[205] «mossa e alletata».
[206] «appetitioque», *om.*
[207] Platón, *Cartas,* II, 312e.
[208] S. Tomás, *S. Theol.* I-II.
[209] «per la Religione, per la Patria, per i Genitori».
[210] «secondo che la Providenza mostra».

bres masculina, a causa de su energía y audacia; a la templanza[211], femenina, por su carácter más apacible y frío y su temperamento benigno; a la justicia, mixta. Femenina, pues su inocencia no hace daño a nadie. Masculina, porque no tolera que se haga a otros y censura con una [**76**] crítica muy severa a los hombres inicuos[212]. Y puesto que el dar es propio del macho, y de la hembra el recibir, llamamos al Sol macho, ya que da luz a todos sin recibir de ninguno. La Luna que recibe la luz del Sol y la da a otros elementos, a causa del dar y recibir, compuesta de los dos sexos[213]. A la Tierra la llamamos hembra, porque recibe de todos y no da a ninguno. Por esto, el Sol, la Luna, la Tierra, la fortaleza, la justicia y la templanza, merecidamente son designadas con el nombre de macho, mixto y hembra. Y por atribuir a Dios una apelación más excelente, llamamos a estas virtudes en él Sol, Luna y Tierra y en nosotros sexo masculino, mixto y femenino. A aquéllos, por consiguiente, que en su nacimiento han recibido del sol de Dios esta luz divina con inclinación a la fuerza, decimos que le fue concedida una luz masculina. A aquéllos que la han recibido de la luna de Dios con inclinación a la justicia, mixta. A aquéllos que la han recibido de la tierra de Dios con inclinación a la templanza, femenina.

Pero, vueltos hacia la luz natural, al instante despreciamos la infusa y divina. Pues, estimándola menos, prestamos atención a la otra. Y así hemos conservado la mitad de nosotros y hemos perdido la otra mitad. Pero, en un cierto momento de nuestra vida, conducidos por la luz natural, todos deseamos la divina. Y, diferentes, avanzamos de manera diversa hacia su adquisición. A través de la fortaleza aquéllos que recibieron en otro tiempo de la fortaleza de Dios esta luz con inclinación a la fortaleza. Igualmente, los otros a través de la justicia y la templanza. Finalmente, cada uno busca así su mitad, tal como la recibiera al principio, y unos por la luz masculina de Dios, perdida en otro tiempo y ya recuperada, quieren disfrutar de la fortaleza masculina de Dios. Otros, a través de la luz [**77**] mixta buscan igualmente disfrutar de la virtud compuesta, y otros, de igual modo, a través de la femenina. Ciertamente, tan gran don lo consiguen aquéllos que después que esta chispa natural brilló en ellos en la edad adulta, consideran que aquélla no es suficiente para juzgar las cosas divinas para que no atribuyan al descubrimiento de la chispa natural la prueba de la magnitud divina de las almas o de los cuerpos y piensen que aquélla es más importante que los cuerpos y las almas. Se dice que muchos han errado completamente en esto. Aquéllos que en la investigación de las cosas divinas, confiados en su ingenio natural, dijeron que Dios no existe, como Diágoras[214], o dudaron, como Protágoras, o pensaron que era cuerpo, como los epicúreos, los estoicos, los cirenaicos y otros muchos, o que era un alma[215], como Marco Varrón, M. Manilio, y algunos otros. Aquéllos, como impíos, no sólo no recuperaron la luz divina en otro tiempo despreciada, sino que incluso echaron a perder la natural a causa de su abuso. Lo que se ha corrompido se considera con razón roto y dividido. Por esto sus espíritus que, como soberbios y henchidos de orgullo[216] se confían en sus fuerzas, son divididos de nuevo, como dice Aristófanes, cuando oscurecen con opiniones falsas también la luz natural que en ellos quedaba, y la extinguen con costumbres inicuas. Y, así, por consiguiente, usan rectamente de la luz natural los que sabiendo que aquélla es defectuosa e incompleta, consideran que es suficiente en cierto modo para juzgar las cosas

---

[211] «la Temperanza, femmina per la mansueta natura».
[212] «et severiori censura in homines iniquos animadvertit», *om.*
[213] «a dando et accipiendo», *om.*
[214] Para Protágoras, Diágoras y Cirenaicos, ver Cicerón, *De Natura Deorum,* I, 82 y I, 2. Para Varrón, ver S. Agustín, *Civ. Dei,* IV, 31, VII 6; Manilio, *Astron.,* I 484. Ver también *Di Dio et Anima,* Supp. II, 128-147.
[215] «l'Anima del mondo».
[216] «fastu timidi», *om.*

naturales, pero pensando que las cosas que están por encima de la naturaleza necesitan una luz más sublime, se prepa-[**78**]-ran con una purificación muy precisa de sus espíritus, de tal modo que la luz divina resplandezca de nuevo en ellos, por cuyos rayos juzgarán rectamente sobre Dios y serán devueltos a su integridad primitiva.

[**79**]

CAPITULO VI
El amor lleva las almas al cielo, distribuye los grados de felicidad y da gozo eterno

En cuanto a vosotros, excelentes convidados, haceos propicios con toda clase de sacrificios a este dios del que dice Aristófanes que es para el género humano benigno por encima de todos los dioses. Invocadle con pías oraciones, abrazadle con todo el corazón. Su beneficencia conduce primero a los espíritus a la mesa celeste, abundante en ambrosía y néctar[217], después acomoda a cada uno en su lugar, y finalmente los retiene suavemente por la eternidad. Pues ninguno retorna al cielo, si no ha complacido al rey de los cielos. Y le complacen[218] aquéllos que le aman por encima de todo. Ciertamente, conocerle completamente en esta vida es imposible. Pero amarle, de cualquier manera que se le conozca, es posible y fácil. Aquéllos que conocen a Dios no le complacen si, después de conocerlo, no le aman. Aquéllos que le conocen y le aman, son amados por Dios no porque le conozcan, sino porque le aman. De hecho, nosotros no abrazamos con amor a aquéllos que nos conocen, sino a los que nos aman. E incluso, tenemos muchos enemigos que nos conocen. Por lo que [**80**] aquello que nos restituye no es el conocimiento de Dios, sino el amor.

Además, el orden de los que toman lugar en la mesa celeste siguen los diversos grados de los amantes. Pues aquéllos que han amado de una manera más excelente a Dios disfrutan de manjares más excelentes. Naturalmente, quienes practicando la fortaleza cultivaron la fortaleza de Dios, de esta misma disfrutan. Aquéllos que la justicia, ciertamente de la justicia. Y aquéllos que la templanza, igualmente de la templanza. Y así los diversos espíritus disfrutan las diversas ideas y razones[219] de la Mente divina, en virtud del diverso rapto de amor. Y todos disfrutan de Dios en su totalidad, pues todo él está en cada una de las ideas. Pero poseen a Dios entero de una manera más excelente aquéllos que le ven en una idea más elevada. Cada uno posee la virtud de Dios que amó[220]. Y como dice Platón en el *Fedro*[221], no hay envidia en el coro divino[222]. Pues, siendo lo más agradable de todo poseer la cosa amada, poseyendo cada uno lo que ama, vive contento y pleno. Puesto que si dos amantes se consideran dueños de su amor, uno y otro descansará en la posesión de su amado, y no le preocupará si el otro posee un amado más bello.

Así que por beneficio del amor resulta que en los diferentes grados de felicidad cada uno está contento de su suerte sin envidia alguna. Sucede también que los espíritus[223] se alimentan de los mismos manjares eternamente sin saciarse. Pues para deleitar a los convidados no bastan ni viandas ni vinos si no les incita el hambre y la sed, y tanto dura el deleite cuanto persiste el apetito. ¿Quién negará que este apetito es un cierto [**81**]

---

[217] «cioè cibo e liquore eterno».
[218] «colui più che altri gli piace».
[219] «et rationibus», *om.*
[220] «la quale amò vivendo».
[221] *Phaidros,* 247a. Id. *Timaios* 29e.
[222] «nel corro de' Beati».
[223] «gli animi Beati».

amor? Por lo cual el amor eterno, por el que el espíritu es conmovido hacia Dios, hace siempre de este goce de Dios como un nuevo espectáculo[224]. Además, la bondad de Dios enciende sin cesar en el espíritu este amor que hace feliz al amante.

Para resumir brevemente entonces, elogiamos tres beneficios del amor: que, estando divididos desde hace mucho tiempo, restituyéndonos la integridad, nos lleva al cielo, que coloca a cada uno en su lugar y hace que todos se encuentren a gusto en esa distribución, y que, eliminado todo disgusto, con su ardor enciende en el espíritu continuamente el deleite como si fuese nuevo y le hace feliz con esta fruición dulce y cariñosa.

[224] «cosa nuova».

DISCURSO QUINTO

[**85**]

CAPITULO I
El amor es felicísimo, porque es bello y bueno

Carolo Marsuppini, querido discípulo[225] de las Musas, siguiendo al poeta Landino, aborda así el discurso de Agatón. Nuestro Agatón estima que el amor es dios felicísimo, porque es el más bello y mejor. Y enumera aquello que se requiere para ser bellísimo, y para ser óptimo. Con estas enumeraciones hace el retrato del amor. Después de que ha expuesto lo que es el amor, recapitula los beneficios concedidos por él al género humano. Y éste es el resumen de su disquisición. A nosotros corresponde, en primer lugar, investigar por qué razón para mostrar que el amor es feliz, dijo que es muy bello y bueno, y qué diferencia hay entre la bondad y la belleza.

Platón en el *Filebo*[226] dice que es feliz aquél a quien nada le falta. Esto es, aquello que es en toda parte perfecto. Hay una perfección interior y otra exterior. A la interior la llamamos bondad, a la exterior, belleza. Y aquello que es enteramente bueno y bello lo llamamos felicísimo, pues es perfecto en todo. Esta diferencia la vemos en todas las cosas. Así, en las piedras preciosas, según creen los físicos, la mezcla interior muy bien proporcionada de los cuatro elementos, produce su brillo exterior. Igualmente, la fecundidad innata[227] en sus raíces y médulas reviste a los árboles y las plan-[**86**]-tas con una variedad agradabilísima de hojas y de flores. Y en los animales, el saludable equilibrio entre los humores crea la alegre apariencia[228] de líneas y colores. También parece que la virtud del espíritu se traduce en un cierto decoro honestísimo en las palabras, los gestos y las obras. La sustancia sublime de los cielos despliega en torno a ellos una luz clarísima. En todas estas cosas la perfección interna produce la externa. Podemos llamar a aquélla bondad, a ésta belleza. Es por esto que afirmamos que la belleza es una flor de la bondad[229], con cuyos encantos de flor, como un alimento que está oculto más adentro, alimenta la bondad a los que la contemplan. Pero, como el conocimiento de nuestra mente tiene su origen en los sentidos, no entenderíamos ni apeteceríamos jamás la propia bondad inserta en el fondo de las cosas, si no fuéramos conducidos a aquélla por las señales manifiestas de esta hermosura exterior. Y en esto aparece admirable la utilidad de la belleza, y del amor, que es su compañero.

Por todo esto me parece que ha quedado demostrado suficientemente que hay tanta diferencia entre la bondad y la belleza[230] como entre la semilla y las flores y, como las flores que nacen de las semillas de los árboles producen de nuevo ellas mismas otras semillas, así los amantes producen esta flor de la bondad que es la belleza, porque nace del bien y para el bien. Y esto ya antes lo demostró ampliamente nuestro héroe.

---

[225] «degno allievo».
[226] Platón, *Phileb.,* 60c, cfr. 20b.
[227] «la interiore fecondità».
[228] Lat.: «spetiem»; ital.: «apparenza».
[229] Plotino, VI 7, 33,31.
[230] Lat.: «spetiem»; ital.: «la bellezza».

[**87**]

CAPITULO II
Cómo se representa el amor y por qué partes del alma se conoce la belleza y se engendra el amor

Después de esto, Agatón enumera largamente todo aquello que requiere la hermosura de este dios. Dice que es *joven, tierno, ágil, proporcionado y radiante.* Hemos de buscar en primer lugar qué cualidades llevan a la belleza, y después, cómo se deben interpretar al ser atribuidas a este dios. Los hombres tienen razón y sensibilidad. La razón por sí misma comprende las razones inmateriales de todas las cosas[231]. La sensibilidad, a través de los cinco instrumentos del cuerpo, alcanza las imágenes y las cualidades de los cuerpos: los colores por los ojos, por los oídos las voces, los olores por la nariz, el sabor por la lengua, por los nervios las cualidades simples de los elementos, esto es, el calor, el frío y lo demás. Así que, por lo que respecta a nuestro propósito, hay seis potencias del alma pertenecientes al conocimiento[232]: razón, vista, oído, olfato, gusto y tacto. La razón se atribuye a la divinidad suprema[233], la vista al fuego, el oído al aire, el olfato [**88**] al olor de los vapores, el gusto al agua y el tacto a la tierra. La razón busca las cosas celestes y no tiene su propia sede en ningún miembro del cuerpo, así como la divinidad tampoco tiene ninguna sede determinada en ninguna parte del mundo. La vista está situada en la parte superior del mundo, y percibe por su naturaleza la luz, que es propia del fuego. El oído que sigue a la vista, como el aire puro sigue al fuego, percibe las voces que se originan en el aire fraccionado, y por el espacio del aire penetran en las orejas. El olfato se asigna al aire denso y a los vapores mezclados de aire y agua, porque al estar situado entre las orejas y la lengua, como entre el aire y el agua, toma fácilmente estos vapores y ama sobre todo los que provienen de la mezcla del aire y el agua, como son los olores de las hierbas, las flores y las frutas suavísimos para la nariz. ¿Quién dudará comparar a la fluidez del agua el gusto, que sigue al olfato, como a un aire más espeso, y que, empapado por el continuo líquido de la saliva, se deleita intensamente en la bebida y en los sabores húmedos? ¿Quién dudará, todavía, asignar el tacto a la tierra, ya que se produce a través de todas las partes del cuerpo terreno y se realiza en los nervios, que son sobre todo terrenos, y toca muy fácilmente aquello que es sólido y pesado, cualidades que la tierra da a los cuerpos?[234] De aquí resulta que el tacto, el gusto y el olfato sienten solamente lo que está próximo a ellos, y sintiendo padecen mucho, aunque el olfato parezca tomar cosas más lejanas que el gusto y el tacto. El oído conoce cosas más lejanas y no es afectado de la misma manera. La vista percibe aún desde más lejos y hace al momento lo que el oído en el tiempo, pues se ve el rayo antes que se oiga el trueno. La razón comprende cosas más lejanas. No sólo percibe las cosas que están en el mundo y están como presentes a la sensibilidad, [**89**] sino también aquéllas que están por encima de los cielos y que fueron o serán. Por estas cosas, es manifiesto que de las seis potencias del alma, tres pertenecen más bien al cuerpo y a la materia: el tacto, el gusto y el olfato, y las otras tres pertenecen al espíritu (*spiritus*): la razón, la vista y el oído.

Por esto las tres que se inclinan más al cuerpo, concuerdan más con el cuerpo que con el espíritu. Y aquellas cosas que son por ellas percibidas, puesto que conmueven el cuerpo adecuado a ellas a su conveniencia, difícilmente atañen al alma, y como no son

---

[231] Cfr. Aristóteles, *De anima,* III 4-8.
[232] Sobre la siguiente fisiología del *spiritus,* cfr., p. ej., Aristóteles, *De anima,* II 7-11; ver también Walker, *Magic,* 7-9.
[233] Cfr. *Theol. Plat.,* XV s., *Op.* 377 s.: «Quomodo mens insit corpori».
[234] Aristóteles, *Metor.,* IV 10, 389a 12, y *De anima,* I 5, 410b 1, donde también se mencionan los nervios.

en manera alguna similares a ella, nada le agradan. Pero las otras tres, que están lejanísimas de la materia, convienen mucho más al alma y captan aquellas cosas que conmueven poco al cuerpo y mucho al espíritu. Ciertamente, los olores, sabores, calor, y cualidades semejantes o lo perjudican mucho o son muy útiles al cuerpo. Pero confieren poco a la admiración y juicio del espíritu, y son deseadas por él moderadamente. Por el contrario, la razón de la verdad inmaterial, colores, figuras y voces, mueven nada o muy poco al cuerpo. Pero sobre todo estimulan a la agudeza del espíritu a indagar y orientan su deseo hacia ellas. El alimento del espíritu es la verdad. Los ojos sirven en gran medida para encontrarla, los oídos para conocerla. Así, aquellas cosas que pertenecen a la razón, la vista y el oído, el espíritu las desea por su mismo beneficio, como alimento propio. Y aquellas cosas que mueven a los otros tres sentidos son más necesarias para nutrir, cuidar y engendrar al cuerpo. Por tanto, el espíritu busca éstas, no a causa de sí, sino de otro, es decir, del cuerpo. Y se dice que amamos aquello que deseamos por nosotros mismos, y amamos muy poco aquello que deseamos por otra cosa. Merecidamente, entonces, consideramos que el amor pertenece solamente a las ciencias, las figuras y las voces. Y es por esto que aquella gracia que sólo se encuentra en estos tres, esto es, en la virtud del espíritu, en las figuras y en la voz, porque sobre todo provoca al espíritu, se llama *καλεω,* es [**90**] decir[235], provocación, del verbo *κάλλος*, que quiere decir provoco. Y *κάλλος* en griego significa en latín belleza. Nos es agradable el verdadero y óptimo carácter del espíritu; grata la figura de un cuerpo hermoso; y grata la consonancia de las voces. Pero, puesto que el espíritu estima más estas cosas, para él conocidas, y como él incorpóreas, que las otras tres, es natural que las busque más ávidamente, las abrace con más ardor y las admire con más vehemencia. Y esta misma gracia de la virtud, de la figura o de la voz, que llama y rapta al alma hacia sí por medio de la razón, la vista o el oído, se llama muy justamente belleza. Estas son las tres gracias de las que habló Orfeo así:

Ἀγλαίη τε Θάλεια καὶ Ευφροσύνη πολύοβε

Esplendor, verdor y alegría desbordante[236].

Orfeo llama esplendor a aquella gracia y belleza del espíritu que consiste en la claridad de la verdad y la virtud[237]. Llama verdor[238] a la suavidad de la figura y del color, porque ésta florece sobre todo en el verdor de la juventud. Y llama finalmente alegría a aquel placer sincero, sano y eterno que sentimos con una melodía musical.

[**91**]

CAPITULO III
La belleza es algo incorpóreo[239]

Siendo así, es preciso que la belleza sea algo común[240] a la virtud, las figuras y las voces. No llamaríamos a ninguna de estas tres cosas bellas si no hubiese en las tres una definición común de la belleza. Y por esto se revela que la razón misma de la belleza no

---

[235] *Cratilo,* 416d; Proclo, *Theol. Plat.,* I 24; Dionisio Areop., *De div. nom.,* IV 7, 701c (p. 1060); *Excerpta ex Procli Comm. in Alcib., Op.* 1927; *Op.* 1574 (*Intr. a Plotino,* I 6).
[236] *Orphica,* Hymnos 60 (Abel). Ver *Op.* 828.
[237] «nella chiarezza delle scienze e de'costumi».
[238] Lat.: «viriditatem»; ital.: «cioè verdezza».
[239] «che la bellezza è cosa spirituale».
[240] «sia una natura comune».

puede ser el cuerpo, porque si fuese corpórea no convendría a las virtudes del espíritu, que son incorporales. Y está tan lejana de ser cuerpo, que no sólo no puede ser corpórea aquélla que está en las virtudes del espíritu, sino tampoco aquélla que está en los cuerpos y en las voces. Y aunque llamamos bellos a algunos cuerpos, no son bellos, sin embargo, por su propia materia[241]. Porque un mismo cuerpo de hombre hoy es hermoso y mañana por cualquier accidente que le desfigure puede ser deforme, como si una cosa fuera ser cuerpo, y otra ser hermoso. Y tampoco son hermosos los cuerpos por su cantidad[242], porque algunos cuerpos grandes y también algunos cuerpos pequeños nos parecen hermosos, y muchas veces los grandes son deformes y los pequeños hermosos, o al contrario, los pe-[**92**]-queños feos y los grandes muy agradables. También muchas veces sucede que hay la misma belleza en algunos cuerpos grandes y en algunos pequeños. Si, entonces, permaneciendo a menudo la misma cantidad, la belleza por algún accidente cambia, y a veces transformada la cantidad, la belleza permanece, y parece igual en los grandes y en los pequeños, ciertamente estas dos cosas, belleza y cantidad, deben ser cosas completamente diferentes.

Además, incluso si la hermosura de cualquier cuerpo estuviese en la misma densidad de su cuerpo como en cierto modo corporal, no agradaría a quien la contempla que fuese corporal, porque al espíritu le gusta la apariencia de una persona, no en cuanto yace en la materia exterior, sino en cuanto la imagen de aquélla es concebida[243] por el espíritu a través del sentido de la vista. Y aquella imagen, en la vista y en el espíritu no puede ser cuerpo, puesto que éstos no son corpóreos. ¿De qué modo la pequeña pupila del ojo podría percibir todo el espacio del cielo si lo recibiese de manera corporal? Ciertamente, de ninguno. Pero el espíritu recibe en un punto toda la amplitud del cuerpo, de modo espiritual y en una imagen incorporal. Al espíritu le gusta sólo aquella belleza que es por él percibida. Y ésta, aunque sea semejante a un cuerpo exterior, no es sino también en éste incorporal. Por tanto, la belleza incorporal es aquélla que agrada. Y aquello que es agradable es, finalmente, bello. De aquí se concluye que el amor se refiere a algo incorporal, y la belleza misma es más bien un simulacro espiritual de la cosa que una belleza corporal.

Hay algunos que tienen la opinión de que la belleza es una cierta posición de todos los miembros[244] o, co-[**93**]-mo ellos dicen[245], una igualdad de medida o proporción, con una cierta suavidad de colores. Esta opinión no la admitimos, puesto que como esta disposición de partes sólo la hay en las cosas compuestas, ninguna cosa simple sería bella. A los colores puros, las luces, una sola voz, el brillo del oro, la pureza de la plata, la ciencia, el alma[246], todos los cuales son simples, los llamamos bellos. Y estas cosas nos deleitan extraordinariamente, como cosas realmente bellas. Se añade a esto que aquella proporción incluye todos los miembros del cuerpo compuesto, y no está en cada uno de los miembros por sí, sino en todos juntos. Por tanto, cada miembro por sí mismo no será bello. Pero la proporción de todo lo compuesto nace precisamente de las partes, de donde resulta un absurdo, puesto que cosas, que no son por naturaleza bellas, originan la belleza. Sucede también muchas veces que permaneciendo la misma proporción y me-

---

[241] «spetiosa», *om.*

[242] Aristóteles, *Poética,* 7, 1450b 36 (la belleza se constituye en la grandeza y el orden); cfr. *Metaph.,* XIII 3. 1078b 1: de todas maneras, Aristóteles quiere decir con «grande» lo limitado que se puede ver. Por el contrario, Plotino, VI 6,1.

[243] «vel concipitur», *om.*

[244] Plotino, I 6, 21-24 (I 6 está preconcebido por la discusión de la simetría); cfr. VI 7, 30, 32-35; cita *Phileb.,* 64e: lo bueno y lo bello mezclado; *Estoic,* Frg. III 278/279, incluyendo 22, Cicerón, *Tusc,* 4, 31; Alberti, *De pictura,* II 35; Sto. Tomás, S. *Theol.,* I-II 145, 2.

[245] «ut eorum verbis utamur», *om.*

[246] «l'anima, la mente e Dio».

dida de los miembros el cuerpo no agrada como antes. Ciertamente hoy en nuestro cuerpo hay la misma figura que el año pasado, pero la gracia no es la misma. Nada envejece más lentamente que la figura, y nada más pronto que la gracia. Y por esto se muestra claramente que no es lo mismo figura y belleza. Y todavía muchas veces vemos en alguno una disposición de las partes y una medida de los miembros mejor que en otro. Sin embargo, no sabemos por qué razón éste es considerado por nosotros hermoso, y es amado más ardientemente. Esto parece que nos lleva a pensar que la hermosura es otra cosa diferente a la disposición de los miembros. La misma razón nos lleva a no suponer que la belleza es la suavidad de los colores. Porque muchas veces el color en un viejo es más claro, y la gracia es mayor en un joven. Y en los de la misma edad alguna vez sucede que aquél que supera a otro en color es superado por el otro en gracia y belleza.

[**94**] Y nadie se atreverá a afirmar que la belleza es una conjunción de figura y de colores[247], porque ni las ciencias ni las voces, que carecen de figura y de color, ni los colores ni las luces, que no tienen una figura determinada, serían dignos de amor. Además, el deseo de cada uno sin duda es satisfecho después de que se ha poseído lo que se deseaba, como el hambre y la sed se apaciguan por el alimento y la bebida. Pero el amor no se sacia por ninguna mirada o abrazo del cuerpo. Entonces, no hace arder a ninguna naturaleza corporal y no busca la belleza. De lo cual resulta que ésta no puede ser una cosa corporal.

Por todas estas cosas se concluye que aquéllos que, encendidos de amor, tienen sed de belleza, si al menos quieren, bebiendo este licor, apagar tan ardiente sed, es necesario que busquen el dulcísimo humor de la belleza que aumenta su sed en otra parte que en el río de la materia o de los riachuelos de la cantidad, la figura y los colores. Míseros amantes, ¿a dónde os dirigiréis entonces? ¿Quién enciende tan vivas llamas en vuestros corazones? ¿Quién apagará tan gran incendio? He aquí la dificultad, he aquí el esfuerzo[248]. Yo os lo diré ahora, pero prestad atención.

[**95**]

CAPITULO IV
La belleza es el esplendor del rostro de Dios

La potestad divina que se eleva por encima de todo infunde benignamente su rayo, en el cual está la fuerza fecunda de crear todas las cosas, a los ángeles y espíritus por ella creados. Este rayo divino imprime en éstos, que están cercanos a él, la disposición[249] y el orden de todo el mundo con mucha más exactitud que en la materia del mundo. He aquí por qué esta pintura toda entera del mundo, que vemos, brilla con una claridad especial en los ángeles y en los espíritus. En aquéllos aparece la figura de cada esfera, del Sol, la Luna y las estrellas, de los elementos, las piedras, los árboles y los animales uno por uno. Los platónicos[250] llaman a estas pinturas en los ángeles, modelos e ideas[251]; en las almas, razones y nociones; en la materia del mundo, imágenes y formas. Estas están claras en el mundo, más claras en el alma y clarísimas en la mente angélica. Por tanto, el único rostro de Dios se refleja en tres espejos diferentes colocados en orden, en el ángel, en el alma y en el cuerpo del mundo. En el que está más próximo se refleja muy claramente; en el que está más lejano se refleja de una manera más oscu-

[247] Sigue comentando Plotino, I 6 1.
[248] Virgilio, *Eneida,* VI 129.
[249] «dispositionem», *om.*
[250] «a platonicis», *om.*
[251] Plotino, IV 3 11.

ra; en aquél que está lejanísimo con respecto a los otros[252], [**96**] muy oscuramente. Por tanto, la santa mente del ángel, puesto que no está impedida por el gobierno del cuerpo, se refleja en sí misma, y así ve el rostro de Dios grabado en su seno, y al punto se maravilla de lo que ha visto, y con gran ansiedad se une para siempre a él. Y nosotros llamamos belleza a aquella gracia del rostro divino, y amor a aquella ansiedad del ángel que le une totalmente al rostro divino. ¡Ojalá[253] que esto también nos ocurriera a nosotros! Pero nuestro espíritu, creado con la condición de estar cercado por el cuerpo terreno, se desvía a la tarea de generar[254]. Y, gravado por esta inclinación, olvida el tesoro que está escondido en su interior. Después, envuelto en el cuerpo terreno, sirve durante mucho tiempo al provecho del cuerpo. Y siempre acomoda a este trabajo la sensibilidad y también la razón más de lo que debiera. De aquí resulta que el espíritu no reconoce la luz del rostro divino que siempre resplandece en él antes de que, siendo ya el cuerpo adulto y despierta la razón, contemple con su pensamiento el rostro de Dios que reluce en la máquina del mundo y que es evidente a sus ojos. Por esta consideración es inducido a contemplar aquel rostro de Dios que resplandece en su interior. Y puesto que el rostro del padre es grato a los hijos, es necesario que el rostro de Dios Padre sea gratísimo a los espíritus. El resplandor y la gracia de este rostro, volviendo a repetir lo mismo[255], que está en el ángel, o en el alma o en la materia del mundo, debe llamarse belleza universal. Y el impulso que se vuelve hacia ésta, amor universal.

Y nosotros no dudamos de que esta belleza es incorporal. En el ángel y en el alma ninguno duda de que ésta no es un cuerpo, y que también en los cuerpos es incorporal lo demostramos más arriba y por ello a partir de aquí consideramos muy importante que el ojo [**97**] no ve otra cosa que la luz del sol, porque las figuras y los colores de los cuerpos no se perciben jamás si no están iluminados por la luz, ni ellos llegan con su materia a los ojos. Sin embargo, parece necesario que estas cosas estén en los ojos para ser vistas por los ojos[256]. Entonces, la luz única del sol se presenta a los ojos, pintada de colores y de figuras de todos los cuerpos iluminados por ella. Los ojos, con la ayuda de un cierto rayo natural suyo perciben la luz del sol así dispuesta y, en esta percepción, ven la propia luz percibida y todas las cosas que hay en ella. Es por esto que todo este orden del mundo que se ve es percibido por los ojos, no del modo en que está en la materia de los cuerpos, sino del modo en que está en la luz infundida a los ojos. Y, puesto que en aquella luz se ha separado de la materia, está necesariamente desprovisto de cuerpo.

Y esto aparece aún más evidente en el hecho que la luz por sí misma no puede ser un cuerpo, ya que en un momento completa todo el orbe de Oriente a Occidente, y penetra en cada parte del cuerpo, del aire y del agua, sin ofensa alguna, y mezclada con la suciedad, no se mancha. Estas condiciones no son propias de la naturaleza del cuerpo. Puesto que el cuerpo no se mueve en un momento sino en el tiempo. Y un cuerpo no penetra en otro sin molestia[257] de sí o del otro o sin destrucción de ambos. Y dos cuerpos a su vez mezclados se corrompen continuamente por un contagio recíproco. Y esto lo vemos en la mezcla del agua y el vino, del fuego y de la tierra. Entonces, puesto que la luz del sol es incorporal, todo lo que recibe, lo recibe según su naturaleza. Por esto recibe los colores y las figuras de los cuerpos de una manera espiritual. Y del mismo modo se ve que ella es recibida por los ojos. De donde resulta que toda la belleza de este

---

[252] «si ad ceteras compares», *om.*
[253] «Iddio volessi, amici miei, che...»
[254] «al ministero corporale».
[255] «ut idem sepius repetam», *om.*
[256] «e che la bellezza è spirituale».
[257] «offensione», *om.*

mundo, que es el tercer rostro de Dios, se presenta incorpórea a los ojos a través de la luz incorpórea del sol.

[**98**]

CAPITULO V
Cómo nacen el amor y el odio, o que la belleza es incorpórea[258]

De todas estas cosas se sigue que toda la gracia del rostro divino, que se llama belleza universal, es incorporal, no solamente en el ángel o en el alma, sino incluso en la mirada de los ojos. Y conmovidos por su admiración no amamos esta faz toda en conjunto, sino también en sus partes, de donde nace el amor particular a la belleza particular. Así, somos atraídos por cualquier hombre como miembro del orden del mundo, sobre todo cuando en aquél resplandece claramente la chispa de la belleza divina. Este afecto nace de dos causas. Ya porque la apariencia y la figura del hombre dispuestas de manera apropiada concuerdan perfectamente con la noción del género humano que nuestro espíritu tomó del autor de todo y que guarda. En consecuencia, si la imagen del hombre que es tomada por los sentidos y pasa al espíritu no concuerda con la figura del hombre que posee el espíritu[259], al momento le disgusta, y como deforme, se odia. Si concuerda, en seguida agrada, y como hermosa, se ama. Y por esto sucede que algunos que nos encontramos, al instante nos gustan o nos disgustan, sin que sepamos la causa de esta impresión, porque el espíritu, impedido con el gobierno del cuerpo, no mira las formas [**99**] que por naturaleza están dentro de él. Pero sucede entonces que por una natural inconveniencia o conveniencia, la forma exterior de una cosa, pulsando con su imagen la forma de la cosa misma, pintada en el espíritu, está en acuerdo o en desacuerdo, y por esta oculta ofensa o caricia, el espíritu conmovido ama u odia a la cosa misma.

Aquella fuerza divina infundió en el ángel y en el alma la figura perfecta del hombre a crear[260]. Pero la composición del hombre en la materia del mundo, que está lejanísima del artífice divino, se muestra indigna de aquella figura perfecta. En la materia mejor dispuesta aparece más semejante, en la otra, menos. Aquella que resulta más semejante se ajusta y concuerda con la fuerza de Dios y la idea angélica, lo mismo que con la noción que hay en el alma[261]. El alma aprueba este acuerdo. Ciertamente, en este acuerdo consiste la belleza, y en esta aprobación consiste el afecto del amor. Y puesto que la idea y la razón[262] son ajenas a la materia del cuerpo, se juzga que la constitución del hombre es semejante a ellas, no por la materia o por la cantidad, sino por algo incorpóreo más digno. Cuando es semejante a ellos concuerda, y cuando concuerda es be-[**100**]-lla. En consecuencia, el cuerpo y la belleza son cosas diferentes.

Si alguno preguntara cómo la forma del cuerpo puede ser semejante a la forma y razón del espíritu y de la mente, le ruego que considere el edificio de un arquitecto. Al

---

[258] «e che la bellezza è spirituale».

[259] «la quale l'animo dalla sua origine possiede».

[260] «quel raggio divino, di che sopra parlammo infuse... la vera figura dell'uomo, che si debbe generare intera».

[261] «Così si confa ancora alla ragione e sigillo che è nell'animo». Plotino, V 8, 1, *Op.* 1576. Aristóteles, *Metaph.,* VII 7, 1032a 26-b 21.

[262] «la ragione o vero sigillo». El concepto (*ratio*) no es una forma (*species*) aristotélica, sino como una impresión de una impresión de una idea (cfr. *Teeteto,* 191 s., Plotino, IV 3, 26; VI 7,6). Para Ficino las almas permanecen inmutables, formas de conocimiento (*species*), innatas (que surgen por la Idea), él las llama en la discusión con Epicuro *τὺπος* y *εἰδωλον* (*Ep. ad. Herod.,* 2, 46, 7 = Diógenes Laercio, X 46)—*sigillum y formula innata* (*Theol. Plat.,* XI 3-5). La idea innata de la Belleza: *Op.* 1574 (Introd. a Plotino, I 6), *Op.* 1575 s. (sobre Plotino, I 6 2-3). Cfr. también *Op.* 1251 s. (sobre Parménides); *De voluptate XV, Op.* 1008 («semina innata virtutum», según Cicerón).

principio el arquitecto concibe en su espíritu la razón y, por así decirlo, la idea del edificio. Después, en la medida de sus fuerzas, construye la casa tal como la concibió. ¿Quién negará que la casa se muestra como un cuerpo y que ésta es muy semejante a la idea incorpórea del artífice, a cuya semejanza ha sido hecha? Además, por otra parte, se debe juzgar semejante al arquitecto más por una cierta condición incorporal que por la materia. Y bien[263], separa la materia si puedes, y efectivamente puedes hacerlo con el pensamiento, pero deja el orden. No te quedará nada del cuerpo ni de la materia. Así, ciertamente, habrá el orden interior que proviene del artífice y en el artífice permanece. Haz esto mismo en el cuerpo de cualquier hombre. Encontrarás que la forma de aquél que se ajusta a la razón del espíritu es simple y desprovista de materia.

[**101**]

CAPITULO VI
Cuántas cosas se requieren para que una cosa sea bella y que la belleza es un don espiritual

Finalmente, ¿qué es entonces la belleza del cuerpo? Es un cierto gesto, vivacidad y gracia, que resplandece en él por el influjo de su idea. Este resplandor no desciende a la materia si ésta no está antes convenientemente preparada. Y la preparación del cuerpo viviente consiste en tres cosas[264]: orden, medida y aspecto. Por orden se entiende la distancia entre las partes, por medida, la cantidad, la apariencia se refiere a las líneas y el color. Porque primero hace falta que cada uno de los miembros del cuerpo tenga su lugar natural, esto es, que las orejas, los ojos y la nariz, y los otros miembros del cuerpo estén en su lugar, que los ojos estén próximos y a distancias iguales de la nariz, que las dos orejas disten ambas lo mismo de los ojos. Pero esta igualdad de distancias que pertenece al orden[265] no es suficiente si no se añade la medida de las partes, la cual da a cada uno de los miembros la magnitud debida, atendiendo a la proporción de todo el cuerpo, de mo-[**102**]-do que tres narices a lo largo completen la longitud de un rostro, los dos semicírculos de las orejas juntos hagan el círculo de la boca abierta, y hagan esto mismo las cejas si se juntan. Y la longitud de la nariz iguale la longitud de los labios y también de la oreja. Y los dos círculos de los ojos igualen la apertura de la boca. Y ocho cabezas comprendan la altura de un cuerpo, que es igual a la longitud de los brazos extendidos a los lados, y de las piernas y de los pies. Pero, además de esto, estimamos que es necesaria la apariencia, para que los artificiosos trazos de las líneas, las arrugas, y el brillo[266] de los colores adornen el orden y la medida de las partes.

Estas tres cosas, aunque están en la materia, no pueden ser parte alguna del cuerpo. El orden de los miembros no es miembro alguno, porque el orden está en todos los miembros y ningún miembro se encuentra en todos los miembros. Añádase que el orden no es otra cosa que el intervalo conveniente de las partes. Y este intervalo, ¿diremos que es otra cosa que la distancia de las partes?[267] Pues la distancia, en fin, es o nada, o un vacío absolutamente inútil, o un trazo de líneas. ¿Quién dirá que las líneas, que carecen de anchura y de profundidad, que son necesarias al cuerpo, son cuerpo? Además, la medida no es cantidad, sino el límite de la cantidad. Los límites son superficies, líneas y

---

[263] «orsu, trai all'edifizio la materia».

[264] «Ordo-modus-species»; ésta, junto con otras triadas, en S. Agustín, *Civ. Dei,* V 11; una comparación posible en la determinación de lo bello: Aristóteles, *Metaph.,* XIII 3, 1078b 1.

[265] Esta teoría de la proporción, recogida de Vitruvio, es entre otros utilizada por Alberti, *De pictura,* II 35-36. El uso de la palabra *modus* corresponde aquí más adecuadamente a la música.

[266] «degli occhi».

[267] «intervallum vero quid aliud dicemus quam distantiam partium?», *om.*

puntos que, careciendo del grosor de la profundidad, no se consideran cuerpos. Y colocamos la apariencia, no en la materia, sino en la alegre concordia de luces, sombras y líneas. Por esto es evidente que la belleza está tan distante de la materia corporal que no participa de la materia misma si no está provista de aquellas tres preparaciones incorporales, de las que hemos hablado. El fundamento de estas tres preparaciones es la reu-[**103**]-nión equilibrada de los cuatro elementos, de modo que nuestro cuerpo sea muy semejante al cielo, cuya sustancia es equilibrada, y no se aparte de la formación de su espíritu por el exceso de algún humor[268]. Así, el resplandor celeste brillará fácilmente en un cuerpo semejante al cielo, y aquella forma perfecta del hombre, que tiene el espíritu, resultará más viva en una materia sumisa y obediente. De modo semejante se disponen los sonidos para recibir su belleza. Su orden es el ascender y descender del tono grave a la octava. La medida es la progresión[269] debida a través de las terceras, cuartas, quintas y sextas e igualmente de los tonos y semitonos. La apariencia sonora es la intensidad[270] de un sonido brillante.

Por estas tres cosas, como por tres elementos, los cuerpos compuestos de muchos miembros, como los árboles, los animales, y también la reunión de muchos sonidos, se disponen a recibir la belleza. Los cuerpos más simples, como son los cuatro elementos, y las piedras, los metales, y los sonidos simples se preparan a la misma suficientemente por un cierto equilibrio, fecundidad y claridad inherente a su naturaleza. Pero el espíritu está por su naturaleza preferentemente adaptado a ella[271], porque él es espíritu (*spiritus*), y como un espejo próximo a Dios, en el cual, como más arriba dijimos, luce la imagen del rostro divino. Pues, de la misma manera que no hace falta añadir nada al oro para que aparezca bello, sino que basta separarlo de las impurezas de la tierra, si se adhirieron, así el espíritu no necesita ninguna añadidura para aparecer hermoso, sino abandonar el cuidado y la solicitud tan ansiosa del cuerpo y apartarse de la perturbación del de-[**104**]-seo y del temor: al instante, brillará la belleza natural del espíritu.

Pero, para no alejarnos mucho de nuestro discurso, concluiremos de todo lo dicho que la belleza es una cierta gracia, vivaz y espiritual, infundida por el rayo de Dios que ilumina, primero en el ángel, después en las almas de los hombres, en las figuras, en los sonidos y en los cuerpos, que mueve y deleita nuestros espíritus por medio de la razón y de la vista y del oído, y al deleitarlos los rapta, y al raptarlos los inflama de un amor ardiente.

[**105**]

CAPITULO VII
Retrato del amor

El poeta Agatón, según la costumbre de los antiguos poetas, reviste a este Dios de imagen humana[272] y lo pinta a semejanza de un hombre hermoso. Y dice que el amor es *joven, tierno, flexible, ágil, bien proporcionado y brillante.* ¿Por qué así?[273] Esto es más bien la preparación para un carácter hermoso que la hermosura, puesto que de estas cin-

---

[268] «per la esorbitanza d'alcuno umore».
[269] «il discorrere».
[270] «la risuonanza».
[271] Cfr. *Theol. Plat.* VII 7-15, *Op.* 178-181, que el alma es complexión y armonía de acuerdo con Sto. Tomás, *S. gent.,* II 63-64.
[272] Esta parte del discurso de Agatón que quiere describir al dios mismo es interpretada por Ficino antropomórficamente: los atributos son —correspondiéndose con V 6— sólo preparaciones, que son explicados en el hombre por la doctrina de la complexión (cfr. III 3 y IV 3).
[273] *Om.*

co partes, las tres primeras designan una complexión armoniosa, que es el primer fundamento, y las otras dos indican el orden, la medida y la apariencia.

Los físicos han demostrado que la señal de la armonía[274] en los cuerpos es el suave y firme equilibrio de la carne delicada. Porque cuando el calor se eleva demasiado, el cuerpo es árido e hirsuto; cuando impera el frío, el cuerpo es rígido; cuando la sequedad, duro[275] y áspero; cuando la humedad, es fluido[276], desigual, vacilante y alambicado. Por tanto, la delicadeza uniforme y firme del cuerpo indica la disposición moderada en sus cuatro humores. Por esta razón, Agatón llamó al amor *suave, delicado y tierno.* Pero ¿por qué lo llama *joven*? Porque este equilibrio se posee no [**106**] sólo por beneficio de la naturaleza, sino también por beneficio de la edad. Con el paso del tiempo, cuando se han disuelto las partes más sutiles de los humores quedan las partes más densas. Disipados el fuego y el aire, domina un exceso de agua[277] y de tierra. Y ¿por qué también *ágil y flexible*? Para que entiendas que es apto y pronto a todos los movimientos, y no pienses, cuando lo llama suave, que ha querido referirse a la lánguida e inepta debilidad femenina, pues ésta es contraria[278] a una complexión equilibrada. Después de esto añadió *bien proporcionado,* o sea, formado honestísimamente con un orden y medida de las partes. Y añade *brillante,* esto es, resplandeciente por la suave belleza de sus colores. Una vez dispuestas estas medidas, Agatón se calla lo restante. Es a nosotros a quienes corresponde comprender, después de éstas, el advenimiento de la gracia[279].

Estas cinco partes parece que se han de conocer en la figura del hombre, como hemos dicho, pero en el poder del amor se deben entender de otro modo, porque muestran su fuerza y cualidad. Se dice que el amor es *joven,* porque comúnmente los jóvenes son seducidos por el amor, y seducidos por sus asechanzas se acercan a los de edad joven. *Suave,* porque los temperamentos amables son seducidos más fácilmente. Y los que son seducidos, aunque antes fueran feroces, se vuelven mansos. *Ágil y flexible,* porque penetra a escondidas, y de la misma manera desaparece. *Proporcionado y armonioso,* porque desea cosas hermosas y ordenadas, y huye de las contrarias. *Brillante,* porque en la florida y espléndida edad inspira el ingenio del hombre y desea lo que está en flor. Pero, puesto que Agatón expone muy elocuentemente todo esto, nos basta haberlo resumido brevemente.

[**107**]

CAPITULO VIII
De la virtud del amor[280]

Aquellas cosas que Agatón dice de las cuatro virtudes para dar a conocer la bondad del amor, deben entenderse así. Se afirma que *es justo,* porque donde hay amor verdadero y completo, hay una recíproca benevolencia, la cual no admite ni ultrajes ni injurias[281]. Es tanta la fuerza de este amor que él solo puede mantener al género humano en una tranquila paz, cosa que ni la prudencia, ni la fortaleza, ni la fuerza de las armas, de las leyes o de la elocuencia, pueden conseguir sin la benevolencia.

---

[274] «complexione».
[275] «durum... fluxum», *om.*
[276] Idem.
[277] «acque», *om.*
[278] «diversa».
[279] «quella gratia che è bellezza».
[280] «De le virtù d'amore».
[281] «ingiuria di fatti o villanía di parole».

Lo llama después *moderado,* porque doma los deseos deshonestos. El amor, al buscar la belleza, que consiste en un cierto orden y templanza, desprecia los deseos viles e inmoderados, y es incompatible siempre con los gestos vergonzosos. Esto lo oísteis al principio suficientemente al héroe. Por otra parte, donde reina el amor, todos los otros deseos se desdeñan.

Añade *muy fuerte,* pues ¿qué hay más fuerte que la audacia? Y ¿quién combate con más audacia que el amante por el amado? *Sobre los otros dioses,* esto es, sobre los otros planetas, Marte sobresale en fortaleza, porque él hace a los hombres más fuertes. Venus le domina[282]. En efecto, cuando Marte colocado en los ángulos del cielo, en la segunda o en la octava casa de [**108**] la natividad, da malos presagios a los que nacen[283], muchas veces Venus estando en su conjunción o en oposición o en exilio, o bien en el aspecto sextil o trino de Marte, detiene, por así decirlo, la malignidad de aquél. Por el contrario, cuando Marte predomina en el nacimiento del hombre le da magnanimidad e irascibilidad, pero si Venus se aproxima a continuación, no impide la magnanimidad concedida por Marte, pero refrena el defecto de la irascibilidad. De donde parece que hace a Marte más clemente y lo domina. *Pero Marte no domina jamás a Venus.* Porque si es[284] la guía de la vida, procura inclinación al amor. Y si Marte influye próximamente, vuelve más ardiente con su calor el ímpetu de Venus. De modo que si al nacer alguno, Marte se encuentra en la casa de Venus, Libra o Tauro, aquél que ha nacido, por la presencia de Marte, será abrasado por amores muy ardientes[285]. Igualmente, *Marte sigue a Venus y Venus no sigue a Marte,* puesto que la audacia es la esclava que acompaña al amor, y no el amor a la audacia. Porque los hombres no son seducidos por ser audaces[286], sino que muchas veces, porque son heridos por el amor, se vuelven muy audaces para afrontar intrépidamente cualquier peligro por el amado. Finalmente, el argumento más claro sobre la fortaleza del amor, superior a todos, es que todas las cosas le obedecen, y él no obedece a ninguna. Ciertamente, los habitantes de los cielos, los animales y todos los cuerpos aman. Igualmente, los fuertes y los sabios, los hombres ricos y los reyes más poderosos se someten al imperio del amor. Pero el amor no se somete a ninguno de ellos. Ni los dones de los ricos compran el amor, ni las amenazas y violencias de los poderosos pueden obligarnos a amar, o hacer que [**109**] dejemos de amar. En efecto, el amor es libre y nace espontáneamente en una voluntad libre, que Dios, ya que determinó desde el principio que sería libre, no fuerza. De lo que resulta que el amor que inspira fuerza a todos, escapa a la violencia de todos. Y tanta es su libertad que las otras inclinaciones, artes y operaciones del espíritu, eligen la mayoría de las veces un premio diverso a ellas; pero el amor está satisfecho con el premio de sí mismo, como si no hubiera otro premio excepto el amor que fuese digno del amor. Pues quien ama, principalmente ama el amor, y sobre todo desea que el amado ame a aquél que a su vez le ama.

Es, además, sapientísimo. Por esta razón el amor es el creador y el conservador de todas las cosas y maestro y señor de todas las artes, lo que ya ha sido tratado suficientemente en el discurso de Erixímaco. Y por estas cosas se demuestra la sabiduría del amor. De todo esto se concluye que el amor es por esto el más feliz, porque es el más bello y el mejor. Y consta que es bellísimo porque se deleita en las cosas bellas, como semejantes a él. Y también que es el mejor porque hace a los amantes muy buenos, y es necesario que aquél que hace mejores a otros sea él mismo mejor.

---

[282] «Venus hunc domat», *om.* Sobre Venus y Marte en el arte del Ren., ver Gombrich, *Images* (66-69) y Wind, *Mysteries,* 86-89.
[283] «minaccia: nati dicasi infelici».
[284] «si Venere tiene la signoria della natività dell'uomo».
[285] «alle fiamme d'Amore».
[286] «perche gli uomini non si innamorano propio per essere audaci».

[**110**]

CAPITULO IX
De los dones del amor

Qué es el amor se ha mostrado a partir de nuestra discusión anterior, y cómo es, a partir de las palabras de Agatón. Qué dones concede a los hombres, se puede deducir fácilmente de lo dicho. Hay un amor simple, otro recíproco. El simple, a cualquiera de quien se apodere vuelve prudente para prever, agudo para disputar, elocuente para hablar, magnánimo para llevar los negocios, alegre en las diversiones, pronto en los juegos, y en las cosas serias fortísimo. El amor recíproco procura seguridad disipando los peligros, genera concordia tras alejar la discordia, y da felicidad evitada la miseria[287]. Pues allí donde hay amor recíproco, no hay insidias[288]. Allí todo es común, y desaparecen las querellas, los robos, los homicidios y las luchas. Se ha mostrado que la tranquilidad es concedida por el amor recíproco no sólo a los animales, sino también a los cielos y a los elementos. Y Agatón lo señala aquí, y más arriba en el discurso de Erixímaco se ha tratado ampliamente. Al final de este discurso se dice que el amor con su canto[289] dulcifica las mentes de los dioses y de los hombres, lo que entenderá cualquiera que recuerde lo que fue ya demostrado anteriormente, que el amor está en todas las cosas y a todas se extiende.

[**111**]

CAPITULO X
El amor es más antiguo y más joven que los otros dioses

Pero antes de que termine, excelentes amigos, resolveré en la medida de mis fuerzas tres cuestiones que nacen de la exposición de Agatón. En primer lugar cabe preguntarse por qué razón Fedro dijo que el amor era más viejo que Saturno y Júpiter, y Agatón dijo que era más joven. Segundo, qué significa en Platón el reino de la necesidad y el imperio del amor. Tercero, qué artes inventaron los dioses bajo el reino del amor y qué dioses las inventaron.

Dios, padre de todas las cosas, por un cierto amor de propagar su semen y por la generosidad de su providencia ha engendrado las mentes, sus mediadores, que mueven a Júpiter, Saturno y los otros planetas. Estas mentes, en el instante en que nacen, después de reconocer a su padre, lo aman. Decimos que este amor, por el que son creados los cuerpos celestes[290], es más antiguo que ellos, pero aquél por el que las criaturas aman a su creador, más joven[291]. Además, la mente angélica no recibe de su padre las ideas del planeta Saturno y de otros antes que por su amor innato se vuelva hacia su rostro. Por el contrario, después que las ha recibido, ama con más ardor el don del padre[292]. Así, el [**112**] amor del ángel hacia Dios, de una parte, es más antiguo que las ideas, que se llaman dioses, y de otra es más joven. Por tanto, el amor es el principio y el fin, el primero y el último de los dioses.

---

[287] «reca sicurtà... genera concordia... induce la felicita».
[288] «non vi sono insidie, ne tradimenti».
[289] «col caldo suo».
[290] «le menti».
[291] «più giovane che le menti».
[292] «Dio».

[**113**]

CAPITULO XI
El amor reina sobre la necesidad

Pero resolvamos ahora la segunda cuestión. Se dice que el amor reina por encima de la necesidad, porque el amor divino, en el cual no tiene lugar la violencia de la necesidad, ha dado origen a todas las cosas nacidas de él. Pues, no teniendo nada sobre sí, él obra por doquier, sin ser coaccionado, espontáneamente[293]. Sin embargo, la mente que le sigue, al sembrar él, necesariamente se propaga. Y así, aquél produce por amor y ésta por necesidad[294]. Esta, aunque nace de la suma bondad de Dios y, por tanto, es buena, sin embargo porque procede de fuera de Dios necesariamente degenera respecto de la infinita perfección del padre. Puesto que el efecto no recibe jamás toda la bondad de su causa[295]. El imperio de la necesidad consiste ya en este proceso necesario del efecto, ya incluso en la degeneración. Pero la mente, desde el instante que ha nacido, ama a su autor. Y aquí[296] resurge el reino del amor. Porque ésta se eleva hacia Dios por amor, y Dios ilumina por amor a aquélla que se ha vuelto hacia él. De nuevo aquí se insinúa el poder de la necesidad, puesto que la luz que desciende de Dios no es recibida por la mente, oscura por naturaleza, con una claridad tan grande como le es concedida por Dios. Pues es forzada a recibir según la capacidad de su naturaleza y por [**114**] la violencia de la naturaleza receptora, aquella luz se vuelve más oscura. A esta necesidad sucede otra vez la primacía del amor. Porque aquella mente encendida por este primer resplandor de Dios, se vuelve ardientemente hacia él y, estimulada por esta chispa de luz, desea la plenitud total de la luz. A partir de aquí Dios, por la generosidad de su providencia, da generosamente además de aquella primera luz natural, la luz divina. Y así los poderes del amor y de la necesidad se van sucediendo alternativamente. Esta sucesión se efectúa en las cosas divinas según el principio de su naturaleza y en las otras según intervalos de tiempo. De modo que el amor es siempre el primero y el último de todas las cosas. Y lo que hemos dicho de estos dos imperios, igualmente lo debemos entender del alma y de las demás obras de Dios. Por lo cual, si hablamos de las cosas creadas por Dios, la tiranía de la necesidad antecede al reino del amor, pues las cosas por sí mismas, antes de volverse por amor hacia su padre, proceden de la necesidad y en el proceso degeneran.

Orfeo cantó estos dos imperios en dos himnos. El imperio de la necesidad en el himno de la noche[297], así:

δεινὴ γάρ ἀνάγκη πάντα κρατύνει
La grave necesidad domina todas las cosas

Al reino del amor en el himno de Venus[298], así:

καὶ κρατέεις τρισσων μοιρῶν, γεννᾷς δέ τὰ πάντα
Tú mandas sobre las tres Parcas y engendras todas las cosas

---

[293] *Theol. Plat.,* II 11-13: «Deus voluntatem habet...; voluntas Dei necessaria simul et libera est et agit libere; Deus amat et providet». Cfr. Sto. Tomás, *S. gent.,* I 81, II 23-30.
[294] Cfr. *Resp.,* X 616 s.
[295] Proclo, *Elem. Theol.,* 7.
[296] «in questo atto».
[297] *Orphica,* Hymn. 3 (Abel).
[298] Id., Hymn. 55,5 (Abel).

Orfeo ha situado divinamente estos dos reinos, y los comparó mutuamente, y antepuso el amor a la necesidad, cuando dijo que éste mandaba sobre las tres Parcas, en las que consiste la necesidad.

[**115**]

CAPITULO XII
Cómo, bajo el reino de la Necesidad, Saturno castra a Cielo y Júpiter ata a Saturno

Pero de qué modo dice Agatón que mientras domina la necesidad, los dioses siguientes castran o atan a sus padres, lo entendemos fácilmente por lo anteriormente dicho. No se deben interpretar estas cosas en virtud de que la mente angélica divide y dispersa[299] a Dios mismo, sino que le ha sido otorgado por Dios en sí misma. Un poco más arriba hemos demostrado suficientemente que los favores de Dios decaen necesariamente de su suma perfección en el espíritu que los recibe. De lo que resulta que aquella fecundidad de su naturaleza que es intacta en Dios, pero disminuida y de algún modo mutilada[300] en el ángel, se dice con razón que fue castrada. Y esto se dice que sucede mientras reina la necesidad, porque no sucede necesariamente por la voluntad de quien da o de quien recibe, sino por esta necesidad, por la que el efecto no se puede igualar a su causa. Y así Saturno, esto es, el ángel, parece castrar a Cielo, o sea, el sumo Dios, y también Júpiter, esto es, el alma del mundo, parece atar a Saturno, o sea, restringe la fuerza recibida del ángel en él mismo a confines más estrechos por defecto de su naturaleza. [**116**] Pues es más amplio el poder de aquél que el de éste. Así que se estima que el poder que en aquél, por su amplitud, está libre y suelto, en éste, a causa de su estrechez, está ligado y restringido. Sin entrar en lo que los astrólogos opinan, que la malignidad del planeta Saturno es neutralizada muchísimas veces por la conjunción, recepción u oposición de Júpiter, en el aspecto sextil o trino.

Pero es suficiente lo que hemos hablado sobre estas cosas. Entremos en la tercera cuestión.

[**117**]

CAPITULO XIII
Qué artes conceden los dioses a los hombres y qué dioses las conceden

Agatón estima que es a causa del amor que las artes fueron entregadas al género humano. El arte de reinar por Júpiter; el arte de lanzar flechas, adivinar y curar, por Apolo; el arte de trabajar los metales, por Vulcano; la industria de tejer, por Minerva; y finalmente, la música por las Musas. Doce divinidades están al frente de los doce signos del Zodíaco[301]: Palas en Aries, Venus en Tauro, Apolo en Géminis, Mercurio en Cáncer, Júpiter en Leo, Ceres en Virgo, Vulcano en Libra, Marte en Escorpión, Diana en Sagitario, Vesta en Capricornio, Juno en Acuario, Neptuno en Piscis. Todas las artes han sido transmitidas por ellos a nuestra especie. Aquellos signos infunden sus fuerzas para cada arte en el cuerpo, y las divinidades[302] que están al frente de ellos, en el alma.

---

[299] «et discerpat», *om.*

[300] «et quammodo mutilato», *om.*

[301] Esta ordenación también en *Theol. Plat.,* IV 1, *Op.* 126 (Marcel, I 153). Ficino se ajusta a Manilio. *Astronomica* II 439-447, cuyo sistema introduce aquí en una concepción moderna: Kaske, *Zodiac*, 198 s.

[302] Las divinidades, *om.* en latín. Sobre las artes: Manilio, *Astron.,* IV 176-188 (Löwe), 124-139 (Wilder); los atributos de Libra y de Géminis no figuran en Manilio. En Géminis puede verse una contaminación con Cosme y Damián, santos patronos de los Medici-médicos.

Así, Júpiter a través de Leo hace al hombre muy apropiado para el gobierno de los hombres y los dioses, esto es, para llevar a cabo dignamente tanto las cosas humanas como las divinas. [**118**] Apolo, a través de Géminis, nos enseña el arte de tirar con el arco, la adivinación[303] y la medicina. Palas, a través de Aries, la habilidad de tejer. Vulcano, a través de Libra, el trabajo de los metales, y los otros, las artes restantes. Y puesto que, ciertamente, nos conceden generosamente sus favores por la benignidad de su providencia, decimos que lo hacen por el amor que los estimula. Además, estimamos que la consonancia musical nace de la revolución muy rápida y ordenada de los cielos. Y los ocho tonos de los movimientos de los ocho círculos, y que el noveno se produce como acuerdo de todos juntos. Por tanto, a los nueve sonidos del cielo los llamamos las nueve Musas a causa de la armonía musical. Desde el principio nuestro espíritu fue dotado[304] de la razón de esta música, y puesto que su origen es celeste, con razón se dice que esta armonía celeste es innata. Después, ésta se imita[305] con los diversos instrumentos y cantos. Y este don igualmente nos ha sido concedido por el amor de la divina providencia. Por tanto, ilustres amigos, amemos a este dios porque es el más bello, imitémosle porque es el mejor, venerémosle porque es el más feliz, para que por su clemencia y generosidad nos conceda la posesión de su belleza, bondad y felicidad.

[303] «vaticinium», *om.*
[304] Sobre la armonía de las esferas, *Resp.* X 617b. También Macrobio, *Comm. in Som. Scip.,* 2, 3, 1. Cfr. *Op.* 614 y *Supp.* I 54-55; *Op.* 1434 sobre *Resp.* X; *Op.* 1737 sobre Plotino, IV 3, 12.
[305] «imita e mette in opere».

DISCURSO SEXTO

[**121**]

CAPITULO I
Introducción a la discusión sobre el amor

Hasta aquí Carolo Marsuppini. Después Tommaso Benci, fiel imitador de Sócrates[306], con agrado y el rostro sonriente, se aplicó a la reflexión de las palabras socráticas. Nuestro Sócrates, dijo, juzgado por el oráculo de Apolo el más sabio de todos los griegos, solía dedicarse más al arte de amar que a ningún otro, como si por la experiencia en este arte Sócrates y cualquier otro hubiera de ser considerado el más sabio. El decía que este arte no lo había recibido de Anaxágoras, ni de Damón, ni del físico Arquelao, ni de los profesores de retórica como Pródico de Quíos y Aspasia, ni del músico Conós, de los que había aprendido muchas cosas, sino de la profetisa Diótima, inspirada por el espíritu divino. A mi juicio, para mostrar que sólo por inspiración divina los hombres podían entender qué es la verdadera belleza, qué el amor legítimo, y de qué modo se debe amar. ¡Tanto es el poder de la facultad del amor! ¡Tanta su sublimidad! Por tanto, alejaos de estos festines celestes, alejaos, digo, vosotros, ¡oh, profanos![307], que sumergidos en las bajezas terrestres y [**122**] esclavos de Baco y Príapo, como los puercos[308], echáis por la tierra y por el fango al amor, don celeste. Pero, vosotros, castísimos convidados, y todos los demás consagrados a Palas y a Diana, que estáis entusiasmados con la libertad del espíritu purísimo y el eterno gozo de la mente, sed bienvenidos y escuchad con diligencia los misterios revelados por Diótima a Sócrates. Pero, antes de que escuchéis a Diótima, hay que resolver una cierta controversia entre aquéllos que hablaron anteriormente sobre el amor y los que lo harán ahora. Los anteriores llamaron al amor bello, bueno, feliz y dios. Sócrates y Diótima niegan esto, y lo sitúan en el medio entre lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, lo feliz y lo desdichado, Dios y el hombre. Nosotros consideramos que ambas sentencias son verdaderas, aunque por diferentes razones[309].

[**123**]

CAPITULO II
El amor está entre la belleza y la fealdad y entre Dios y el hombre[310]

El imán transmite al hierro una cierta cualidad suya por la cual, haciendo el hierro muy semejante al imán, se inclina hacia esta piedra[311]. Esta inclinación, en cuanto que nace de esta piedra y hacia ella se vuelve, sin duda se llama inclinación pétrea. Pero en cuanto está en el hierro es igualmente férrea y pétrea. Pues tal inclinación no está en la pura materia del hierro, sino en la materia ya formada por la cualidad de la piedra, pero

---

[306] Biografías sobre Sócrates: *Apologie,* 21a (oráculo); *Symp.,* 177d, y *Theages,* 128b (ignorancia y Eros); su teoría: Diógenes Laercio, II C 19, *Menon,* 96d, y *Asioco,* 366b-c, *Menexenos,* 235e-236a; ver también VII 2. *Lysias* 204c, Jenofonte, *Memor.,* II-6, 28; *Symp.,* VIII, 2.
[307] «empii».
[308] Ad. ital.
[309] «Noi approviamo l'una et l'altra sentenzia, benche l'una per una ragione e l'altra per un'altra».
[310] «Che lo amore è in mezzo tra la bellezza e il uso contrario: ed è Iddio e Demonio».
[311] Cfr. Platón, *Ion* 533dc.

conserva las propiedades de ambas. Para hablar más claramente[312], el fuego también por su cualidad, o sea por el calor, enciende el lino. El lino, suspendido en el aire por la cualidad del calor, vuela hacia la región superior del fuego. De este modo, al vuelo que, en la medida que es excitado por el fuego se vuelve hacia el fuego, lo llamamos ciertamente ígneo. Pero en cuanto está en el lino, no puro, sino ya encendido, lo llamamos por naturaleza tanto del lino como del fuego, igualmente de lino y de fuego.

La figura del hombre, muchas veces muy bella a la [**124**] vista por la bondad interior felizmente concedida por Dios, transmite al espíritu, a través de los ojos que la contemplan, el rayo de su esplendor. El espíritu, atraído por esta chispa como por un anzuelo[313], se dirige hacia el que le atrae. A esta atracción, que es el amor, puesto que dependiendo de lo bueno, bello y feliz se vuelve hacia lo mismo, sin ninguna duda lo llamamos bello, bueno, feliz y dios, según la opinión de Agatón y de los otros anteriores. Y porque él está en el espíritu ya encendido por la presencia de aquel rayo bello, estamos obligados a llamarlo un cierto afecto entre lo bello y lo no bello. Pues el espíritu que no recibió la imagen de ninguna cosa bella, no la ama, como cosa no conocida por él. Y aquél que posee la belleza entera no es conmovido por los estímulos del amor. En efecto, ¿quién desea aquello que tiene? Sólo queda entonces que el espíritu se consume de ardiente amor cuando habiendo encontrado la apariencia hermosa de alguna cosa bella, por esta primera degustación[314], es incitado a la entera posesión de la belleza. Así, entonces, como el espíritu del amante posee la propia cosa bella y en parte no la posee, sin duda en parte es bello y en parte no bello. Y de este modo consideramos que el amor, por esta mezcla, es un afecto intermedio entre lo bello y lo no bello, partícipe de uno y de otro. Y ciertamente, por esta razón Diótima, para volver ya a ella, llamó al amor demonio. Porque así como los demonios están en medio de las cosas celestes y las terrenas, así el amor ocupa el punto medio entre la ausencia de forma[315] y la forma. En su primer y segundo discurso Giovanni puso de manifiesto suficientemente esta región[316] intermedia entre la naturaleza deforme y la hermosa.

[**125**]

CAPITULO III
Sobre las almas de las esferas y sobre los demonios

Pero conoced de qué modo los demonios habitan estas zonas intermedias[317] entre el cielo y la tierra por las palabras de Diótima[318] en este *Banquete,* por las de Sócrates en el *Fedro* y el *Filebo,* y por las del huésped ateniense en las *Leyes* y los *Epinomes.*

Platón considera que toda la máquina de este mundo[319] está regida y se mueve por un alma, ya que el cuerpo del mundo como todo cuerpo está compuesto de los cuatro

---

[312] «ut loquamur apertius», *om.*
[313] *Theol. Plat.,* XIV 1, *Op.* 306 (Marcel, II 248).
[314] «e di quella gustato (trova) qualche sapore nel suo giudizio, per tal saggio è incitato...»
[315] «tra la bellezza et la privatione di quella».
[316] «ragione».
[317] Lo siguiente es una contaminación de *Phaidr.,* 245c-247e (ver en *Op.* 1364), *Phileb.* 27c-31a (en *Op.* 1262, Allen 498 s.), *Nomoi,* IV 713c-e, X 885e-903a, sobre todo *Epinomis* 984d-985b (en *Op.* 1527); también, *Resp.* X 616 s. (en *Op.* 1436 s.), *Timaios* 39e-41a, 90a (en *Op.* 1469-1471); *Apologie,* 26b-18a (en *Op.* 1386 s.). También, cuando los textos no parece que hablen de todos los asuntos (el alma del mundo, los demonios, etc.), Ficino los ha interpretado como muestran los comentarios citados. Cfr. también *Excerpta ex Procli Comm. in Alcib., Op.* 1912 s.
[318] *Symposium,* 202b-203a.
[319] La teoría del alma escalonada en el mundo de las almas, las esferas de las almas y las almas propiamente en sí, comentada en *Theol. Plat.,* IV 1.

elementos cuyas partículas son los cuerpos de todos los animales. Así, el cuerpecillo de cualquier animal es una partícula del cuerpo del mundo. Y no está compuesto del elemento entero del fuego, ni del aire, ni del agua o la tierra, sino de ciertas partes de estos elementos. Entonces, en tanto que el todo es más perfecto que la parte, tanto más perfecto es el cuer-[**126**]-po del mundo que el cuerpo de cualquier ser vivo. Sin duda sería absurdo pensar que un cuerpo imperfecto tuviese alma y el perfecto no tuviese alma ni viviera. ¿Quién está tan enajenado como para decir que la parte vive y el todo no? Vive, por tanto, todo el cuerpo del mundo, ya que los cuerpos de los animales, que son parte de ese todo, viven. El alma de todo debe ser una, como una es la materia y uno el edificio. Así, entonces, si como opina Platón[320], hay doce esferas en el mundo, o sea, ocho cielos y cuatro elementos bajo el cielo, y estas doce esferas son distintas entre ellas y diferentes en aspecto, movimientos y propiedad, es necesario entonces que estén presentes en ellas doce almas diferentes en belleza y virtud. Una será, por tanto, el alma de la materia primera, y doce las almas de los doce círculos. ¿Quién negará que viven la tierra y el agua, las cuales dan vida a los animales generados de ellas? Y si estos elementos impuros del mundo viven y están llenos de seres vivientes, ¿por qué el aire y el fuego, que son partes del mundo más excelentes, no vivirán y tendrán seres vivientes en ellos e, igualmente, los cielos? Ciertamente, vemos los animales del cielo, que son las estrellas, y los animales de la tierra y del agua. Pero los del fuego y del aire no los vemos, ya que tampoco percibimos el elemento puro del fuego y del aire. Pero la diferencia está en que en la tierra hay dos géneros de animales, los brutos y los racionales, e igualmente en el agua, pues ya que el agua es un cuerpo más digno que la tierra, no debe estar menos provista de razón que la tierra. En cambio, los diez círculos superiores del globo, a causa de su sublimidad, sólo son adornados por seres racionales.

Los platónicos[321] llaman dioses al alma del mundo, esto es, de la materia primera, y las almas de las doce esferas y de las estrellas, puesto que siguen al sumo Dios y a la mente angélica; llaman demonios a los animales [**127**] que, situados bajo la luna, habitan la región del fuego etéreo, del aire puro o del aire nebuloso, que está cerca del agua; y hombres a aquellos seres racionales que habitan la tierra. Los dioses son inmortales e impasibles, los hombres, mortales y pasibles, los demonios inmortales pero pasibles. Pero no atribuyen a los demonios las pasiones del cuerpo, sino ciertos afectos del espíritu, por los que de algún modo aman a los hombres buenos y odian a los malos, y muy cercana y ardientemente intervienen en el gobierno de las cosas inferiores y en particular de los humanos. Por esta labor todos parecen buenos. Algunos platónicos[322] y los teólogos cristianos han pensado que hay otros demonios, malos. Pero ahora no es cuestión de ocuparse de los malos.

Dionisio Areopagita[323] suele llamar con el nombre exacto de gobernadores del mundo inferior a los ángeles buenos[324], que son nuestros protectores, lo cual apenas discrepa del pensamiento de Platón. Además, también podemos llamar a aquéllos que Platón llama dioses y almas de las esferas y de las estrellas, según el uso de Dionisio, ángeles, ministros de Dios. Y esto no disiente de Platón, porque como se muestra en el libro X de las *Leyes*[325], no liga las almas de esta naturaleza a los cuerpos de las esferas, como a sus cuerpos las de las criaturas terrenas. Pero afirma que están dotados de tanta virtud

---

[320] *Timaios,* 36cd-39b. *Resp.* X 617a.
[321] Cfr. *Timaios,* 38e-39c-40ac; *Nomoi* X 886d-898d X 11, 966d-e. Plotino, III 5, 6.
[322] Plotino, III 4, 6.
[323] Dionisio Areop., *Hier. cael.,* 9.
[324] Cfr. Sto. Tomás, *S. gent.,* III 107, Final (cita Porfirio); sobre la doctrina de los demonios buenos de Ficino, ver la carta de Filippo Buonaccorsi (*Callimacus Experiens*).
[325] Platón, *Nomoi,* X 896c-899d.

por el sumo Dios que pueden a la vez gozar de la visión de Dios, y, sin ningún esfuerzo o molestia, regir y mover las esferas del mundo según la voluntad de su padre. Y al mover éstas, gobernar fácilmente las cosas inferiores. Por lo cual, la discrepancia entre Platón y Dionisio es más de palabras que de sentido.

[**128**]

CAPITULO IV
De los siete dones que Dios concede a los hombres a través de los espíritus intermedios[326]

Se dice que los dioses inferiores sirven a las ideas de todas las cosas que contiene la mente divina, y los demonios a los dones de estos dioses. Pues todas las cosas pasan desde el sumo grado al ínfimo por los intermedios[327] de tal manera que aquellas ideas que son concebidas por la mente divina dan, generosamente, sus dones a los hombres a través de los dioses y los demonios. De estos dones los principales son siete: agudeza de contemplación, potestad para gobernar, entusiasmo, claridad de los sentidos, ardor del amor, sutilidad al interpretar, y fecundidad para engendrar. Al principio Dios contiene en sí la fuerza de estos dones. Después concede el poder de éstos a los siete dioses, que mueven los siete planetas y que llamamos[328] ángeles, de modo que cada uno recibe de uno por encima de los demás. Y aquéllos, a su vez, los presentan a los siete órdenes de los demonios que les sirven. Finalmente, éstos los transmiten a los hombres[329].

Ciertamente, Dios los infunde en los espíritus en el instante en que nacen. Las almas descendiendo en los [**129**] cuerpos desde la vía láctea, y pasando por Cáncer, son envueltas en un cuerpo celeste y lúcido y, revestidas por éste, son encerradas en los cuerpos terrestres. Pues el orden natural requiere que el espíritu purísimo no pueda caer en este cuerpo impurísimo antes de haber recibido un medio y una envoltura pura. Esta, como es más densa que el alma pero más sutil y pura que el cuerpo, es estimada por los platónicos la cópula más apropiada del alma con el cuerpo terreno. De aquí resulta que los espíritus de los planetas confirman y fortifican en nuestros espíritus, y sus cuerpos en nuestros cuerpos, las fuerzas de aquellos siete dones dadas por Dios desde el principio e incesantemente. De esta misma tarea se encargan otras tantas especies de demonios, intermediarias entre los seres celestes y los hombres. Saturno fortifica el don de la contemplación por medio de los demonios saturnianos. Júpiter, el poder para gobernar y mandar con el servicio de los demonios jovianos. Marte, la grandeza de espíritu por medio de los demonios marciales. El Sol con la ayuda de los demonios solares la claridad de los sentidos y de la opinión, de donde se deriva la predicción. Venus inspira amor por los venusianos. Mercurio[330] aumenta con la intervención de los mercurianos la habilidad en la dicción y la interpretación. La Luna, finalmente, con la contribución de los lunares, favorece el ejercicio de la generación. Y aunque conceden a todos los hombres la facultad de estas cosas, tienen mayor influencia en ellos según la disposición del cielo en el momento de su concepción y nacimiento. Estos dones, por haber sido infundidos por voluntad divina, aunque son honestos, pueden parecer sin embargo deshonestos en nosotros a veces por su abuso. Lo cual es evidente en el ejerci-[**130**]-cio del poder, el valor, el amor y la generación. El instinto de amor, para no alargarnos, nos viene

---

[326] «De' sette doni che descendono da Dio agli uomino per il mezzo de' ministri di Dio».
[327] «a lo infimo della natura... per debiti mezzi».
[328] «e da noisi chiamano Angeli sette, che intorno al Trono di Dio si rivolgono in modo che...».
[329] «isti tradunt hominibus», *om.*
[330] Según la etimología, Hermes (= Mercurio)-*ἑρμηνεύς*. *Kratylos* 407 s. (otros documentos: Wind, *Mysteries,* 122). Cfr. para estos datos sobre los planetas *Ep.* V, *Op.* 805.

del Dios soberano y de Venus, que llamamos diosa, y de los demonios venusianos. Puesto que desciende de Dios ha de ser llamado dios, y porque es confirmado por los demonios, demonio. Y por esto, justamente según Agatón, ha sido llamado dios y, según Diótima, demonio, y añadiré, demonio venusiano.

[**131**]

CAPITULO V
Del orden de los demonios venusianos y cómo lanzan las flechas del amor

Ciertamente, el demonio venusiano es un amor triple[331]. Los platónicos ponen el primero en la Venus celeste, es decir, en esa inteligencia misma de la mente angélica. El segundo en la Venus vulgar, esto es, en la capacidad que tiene el alma del mundo para generar. Estos dos se llaman demonios puesto que están entre la belleza y la privación de ella, como ya tratamos más arriba y en adelante explicaremos con más detenimiento. El tercero es el orden de los demonios que acompañan al planeta de Venus. Estos los distribuimos todavía en tres órdenes: uno los asignados al elemento fuego, otros al aire purísimo, y otros al del aire más denso y nebuloso. Y todos son llamados *héroes,* esto es, amantes, de la palabra griega *ἔρως*, que significa amor[332].

Los primeros lanzan las flechas de amor hacia aquellos hombres en los que predomina la bilis, el humor colérico y fogoso[333]. Los segundos hacia aquéllos en los que domina la sangre, humor aéreo. Los terceros hacia aquéllos en los que predomina la pituita y la atrabilis, humor acuoso y terreno[334]. Todos los hombres [**132**] son heridos por las flechas del amor, pero de ellos, cuatro tipos lo son especialmente. Pues Platón demostró en el *Fedro*[335] que sobre todo son heridas las almas que siguen a Júpiter, Febo, Marte y Juno, esto es Venus[336], pues éstas, inclinadas desde los primeros instantes de su generación al amor, suelen amar sobre todo a aquellos hombres que han nacido bajo las mismas estrellas. De aquí que los jovianos son conmovidos vivamente por los jovianos, los marciales por los marciales, e igualmente otros por otros de modo semejante.

[**133**]

CAPITULO VI
Cómo somos seducidos por el amor

Lo que diré de un solo tipo, entendedlo de los otros tres. Cualquier espíritu que desciende a un cuerpo terreno bajo el dominio de Júpiter recibe al descender una cierta figura del hombre que ha de crear correspondientemente a la estrella de Júpiter. En su cuerpo etéreo, como está dispuesto óptimamente, la representa con la máxima exactitud. Si la semilla encontrada en la tierra fue igualmente apropiada, pinta en éste la tercera figura similar a la primera y a la segunda, pero en el caso contrario, no es muy parecida. A menudo sucede que dos espíritus descienden, reinando Júpiter, aunque en intervalos de tiempo diversos, y uno de ellos, habiendo encontrado en la tierra la semilla idónea, forma el cuerpo perfectamente según aquellas ideas primeras, mientras que el otro, a

---

[331] «Dicesi il Demonio venereo essere Amore di tre ragioni».
[332] La etimología héroe-eros: *Kratylos* 398c-d; cfr. comienzo I 2.
[333] «la collera che è umore foccoso».
[334] «la flemma e la malinconia».
[335] *Phaidros,* 252c-253e.
[336] Hera = Afrodita (Iuno = Venus): *Comm. in Phaidr., Op.* 1381 (Allen, *Charioteer,* 181). Cfr. Macrobio, *Comm in Somn. Scip.,* I 17, 15. *Op.* 1381 s., también para el amor como elección del Dios adecuado.

causa de la ineptitud de la materia, comienza la misma obra, pero no la completa con tanta semejanza respecto a su modelo. Aquel cuerpo será más hermoso que éste.

Ambos se agradan mutuamente por su semejanza natural, pero agrada más el que es considerado más hermoso entre éstos. Por esto sucede que todos aman sobre todo no a los que son más hermosos, sino a los suyos, o sea, a aquéllos nacidos de modo semejante[337], [**134**] aunque sean menos hermosos que otros muchos. Pero, como dijimos, aquéllos que han nacido bajo este astro se aprecian de tal modo que la imagen del más bello entre éstos, penetrando a través de los ojos en el espíritu del otro, cuadra y concuerda en todos sentidos con aquella imagen semejante a la formada por su propia generación tanto en el cuerpo etéreo como en las profundidades del espíritu. El espíritu así impresionado reconoce como suya la imagen de aquél que le sale al paso. Esta es sin duda en la medida de lo posible tal como la que él mismo posee desde el principio y que queriéndola esculpir en su cuerpo, no pudo. Compara ésta constantemente a la suya interior, y si le hace falta algo en relación a la imagen perfecta del cuerpo joviano, reformándola, la mejora. Después ama esta imagen reformada como su propia obra. Esto hace que los amantes se engañen de tal modo que consideran al amado más hermoso de lo que es[338]. Pues con el paso del tiempo no ven al amado en su imagen real percibida por los sentidos, sino en la imagen ya reformada por su alma a semejanza de su idea. Además, desean ver continuamente aquel cuerpo, del que procedió en un principio la imagen. Pues, aunque el alma, incluso con el cuerpo ausente, conserva en ella la imagen de aquél y ésta le es suficiente, sin embargo, el espíritu (*spiritus*), e incluso los ojos, instrumentos del alma, no la conservan.

En nosotros, evidentemente, hay tres partes: alma, espíritu (*spiritus*) y cuerpo[339]. El alma y el cuerpo, de naturaleza muy diferente entre sí, se unen por el espíritu (*spiritus*) intermedio, que es un cierto vapor muy tenue y transparente, generado por el calor del corazón de la parte más sutil de la sangre. De aquí, difundido por todos los miembros, toma las fuerzas del alma y las comunica al cuerpo. Igualmente, toma a tra-[**135**]-vés de los instrumentos de los sentidos las imágenes de los cuerpos exteriores, que no pueden fijarse en el alma, pues la sustancia incorpórea que es superior a los cuerpos no puede ser formada por ellos al recibir las imágenes. Pero el alma, estando presente en el espíritu en todas partes, fácilmente ve las imágenes de los cuerpos que se reflejan en éste como en un espejo, y a través de ellas, juzga los cuerpos. Y este conocimiento es llamado por los platónicos sensación. Entonces, mientras la contempla, por su propia fuerza, concibe en sí misma imágenes semejantes a aquéllas, e incluso mucho más puras. A esta concepción la llamamos imaginación y fantasía. Las imágenes concebidas aquí son conservadas por la memoria. Y por éstas a menudo la perspicacia del espíritu[340] es incitada a contemplar las ideas universales de las cosas, que contiene en sí. Pues, mientras que ve con los sentidos un hombre, y lo concibe por la imaginación, contempla al mismo tiempo con el intelecto la naturaleza y la definición común a todos los hombres a través de su idea innata de humanidad y, habiéndola contemplado[341], la conserva. Al espíritu, entonces, que conserva de memoria la imagen concebida una vez de un hombre hermoso y reformada según él, le sería suficiente haber visto una sola vez al amado. Sin embargo, para el ojo y para el espíritu (*spiritus*) que como espejos reciben las imágenes del

---

[337] «che hanno avuto natività consimile». Sobre la estrella de la amistad, cfr. II 2; Wind, *Mysteries,* 64 s., en relación con Pico. Ficino expone el valor de su estrella de la amistad con Pico, pues le agradece su traducción de Plotino (*Op.* 1537).

[338] Lat. ad: «quod ipso corpore pulchrius est».

[339] Cfr. *De vita,* III 3, *Op.* 534.

[340] «l'occhio dello intelleto».

[341] «et que fuerit comtemplata conservat».

mismo estando presente el cuerpo, y la pierden cuando está ausente, es necesaria la presencia permanente del cuerpo hermoso[342] para que por su luz empiecen a brillar de una manera continua, se calienten y se deleiten. Así pues, también aquéllos, a causa de su indigencia, exigen la presencia del cuerpo, y el alma, condescendiente[343] con ellos la mayoría de las veces, se ve obligada a desearla.

[**136**]

CAPITULO VII
Del nacimiento del amor

Pero volvamos ya a Diótima. Después que hubo referido que el amor pertenece al orden de los demonios, por las razones que hemos expuesto, describió su origen a Sócrates de este modo. *El día del nacimiento de Venus, estando con los dioses en la mesa*[344], *Poro, hijo de Consejo, ebrio de néctar, se unió con Penia en el jardín de Júpiter. De esta unión ha nacido el amor.*

El día del nacimiento de Venus, esto es, cuando la mente del ángel y el alma del mundo, que por la razón ya dicha llamamos Venus, nacían de la suma majestad de Dios. *Estaban con los dioses en la mesa,* o sea, Cielo, Saturno y Júpiter disfrutaban ya de sus propios bienes. Puesto que cuando aparecían la inteligencia en el ángel y la fuerza de generar en el alma del mundo, que propiamente llamamos dos Venus, ya existía aquel Dios supremo que llaman Cielo y también la esencia y la vida en el ángel, que llamamos Saturno y Júpiter, y también estaba en el alma del mundo el conocimiento de las cosas superiores y el movimiento de los cuerpos celestes, que de nuevo llamamos Saturno y Júpiter. *Poro y Penia* significan abundancia y miseria. Poro, *hijo de Consejo,* es decir, destello del Dios soberano. Ciertamente, Dios es llamado consejo y fuente de consejo, porque es verdad y bondad de todas las cosas. Por su esplendor todo consejo llega a ser verdadero, y todo consejo se dirige a conseguir su verdad. Por *el jardín de Júpiter* se entiende la fecundidad de la vida angéli-[**137**]-ca, en la cual cuando desciende *Poro,* o sea, el rayo de Dios, unido a *Penia,* esto es, la indigencia que antes había en éste[345], crea el amor. Al principio el ángel es y vive por Dios. En cuanto a estas dos cosas, esencia y vida, se llaman Saturno y Júpiter. Tiene la capacidad de entender, que a nuestro juicio es Venus. Esta capacidad, si no es iluminada por Dios, es por naturaleza informe y oscura, como la capacidad del ojo antes de recibir la luz del sol. Creemos que esta oscuridad es Penia, por así decir, falta y carencia de luz. Pero, con todo, aquella capacidad de entender por un instinto natural suyo, vuelta hacia su padre, toma de él el rayo divino, que es *Poro* y abundancia. En éste, como en la semilla, están contenidas las razones de todas las cosas. Aquel instinto natural es encendido por las llamas de este rayo. Este incendio, y este ardor, que nace de la oscuridad anterior y de la chispa que salta, es el amor, nacido de la pobreza y de la abundancia.

En el jardín de Júpiter, esto es, engendrado a la sombra de la vida, puesto que el deseo de entender nace inmediatamente después del vigor de la vida. Pero ¿por qué representan a Poro *ebrio de néctar*? Porque rezuma rocío de la vivacidad divina. Y ¿por qué el amor es en parte rico y en parte pobre? Porque nosotros no solemos desear lo que poseemos completamente, ni aquello de lo que carecemos totalmente. Y visto que cada uno busca lo que le falta, el que posee totalmente una cosa, ¿qué buscaría más allá? Y dado que ninguno desea las cosas desconocidas, es necesario que antes sea conocido de

---

[342] «del corpo esteriore».
[343] «volendo a costoro servire».
[344] «discumbentibus», *om.*
[345] «con la povertà, che prima era nello Angelo».

alguna manera lo que amamos. Y no sólo conocido, pues muchas veces solemos odiar lo conocido, sino también es necesario que haya sido juzgado bueno[346] y agradable para nosotros. Ni esto parece que baste para una ardiente benevolencia, si antes no estimamos que podemos conseguir fácilmente [**138**] aquello que es agradable. Por tanto, cualquiera que ama algo, ciertamente no lo posee todavía en su propio ser. Sin embargo, lo conoce en sí con el conocimiento del espíritu, lo juzga agradable y tiene la esperanza de poder conseguirlo. Este conocimiento, juicio y esperanza es como una anticipación presente del bien ausente. Pues no lo desearía si no le agradara, ni le agradaría si no lo hubiese probado de algún modo. Entonces, ya que los amantes tienen en parte aquello que desean y, en parte, no, con razón se dice que el amor es una mezcla de pobreza y de riqueza. Y por este motivo aquella Venus superior, encendida por esa primera degustación del rayo divino, es llevada a través del amor a la entera plenitud de la luz total. Y uniéndose con este esfuerzo más estrechamente a su padre, al instante brilla con el esplendor plenísimo de aquél, y las razones de todas las cosas, que antes estaban en aquel rayo, que llamamos Poro, confusas y ocultas, se aclaran ya en la capacidad inherente de Venus, y empiezan a relucir más clara y distintamente.

Pero de la misma manera que es el ángel con respecto a Dios, así es el alma del mundo con respecto al ángel y a Dios. Pues ésta, volviéndose hacia las cosas superiores, recibe igualmente el rayo de aquéllas, y se enciende, y genera un amor partícipe de abundancia y escasez. A partir de aquí, adornada por las formas de todas las cosas, a ejemplo de ellas, mueve los cielos, y con su capacidad para engendrar, genera formas semejantes a aquéllas en la materia de los elementos. Y aquí de nuevo vemos dos Venus. Una es sin duda la capacidad de este alma para conocer las cosas superiores, la otra es su capacidad creadora para las inferiores. Aquélla no es propia del alma, sino una imitación de la contemplación angélica, la segunda por el contrario sí es propia de la naturaleza del alma. Por esto, cada vez que ponemos una sola Venus en el alma, entendemos su capacidad natural, su propia Venus. Y cuando ponemos dos, entendemos que una es común al ángel y la otra es propia del alma. Hay, entonces, [**139**] dos Venus en el alma: la primera, celeste, la segunda, vulgar. Ambas tienen un amor. La celeste para conocer la belleza divina, la vulgar para generarla en la materia del mundo. Pues tal como aquélla ve aquel decoro, ésta lo quiere dar a la máquina del mundo en la medida de sus fuerzas. Es más, tanto una como otra son llevadas a generar belleza, pero cada una a su modo. La celeste se esfuerza en pintar en sí con su inteligencia de manera muy exacta la belleza de las cosas superiores. La vulgar, gracias a la fecundidad de las semillas divinas, se esfuerza en que se manifieste en la materia mundana la belleza divina, concebida en sí por voluntad divina. Al primer amor le llamamos algunas veces Dios, porque se dirige a lo divino, pero la mayoría de las veces lo llamamos demonio, porque está en medio de la pobreza y la abundancia. Al segundo amor lo llamamos siempre demonio, porque parece tener una cierta atracción hacia el cuerpo, y está más inclinado a la región inferior del mundo. Lo cual, ciertamente, es ajeno a Dios, y apropiado a la naturaleza de los demonios.

[**140**]

CAPITULO VIII
En todas las almas hay dos amores, pero en las nuestras, cinco

Estas dos Venus y estos dos amores no sólo se encuentran en el alma del mundo, sino también en las almas de las esferas, los astros, los demonios y los hombres. Y como

[346] «utile».

todas las almas se vuelven al alma primera de acuerdo con la sucesión del orden natural, es necesario que los amores de todas se vuelvan al amor de aquélla de tal modo que dependan de aquél de alguna manera. Por esto, Diótima acostumbra a llamar a estos amores simplemente demonios y a aquél, gran demonio. El cual, elevándose por encima del universo, no permite que los corazones se inmovilicen sino que los excita por doquier a amar.

En nosotros, por otra parte, no se encuentran sólo dos amores, sino cinco. Los dos extremos, efectivamente, demonios. Los tres amores intermedios, no sólo son demonios, también pasiones. Ciertamente, en la mente del hombre hay un eterno deseo de amor para descubrir la belleza divina, gracias al cual seguimos los estudios de filosofía y la práctica de la justicia y la piedad. También en la capacidad de generar hay un estímulo oculto a engendrar hijos. Y este amor que nos incita continuamente a reproducir en las figuras que procreamos alguna semejanza de la belleza divina, es eterno. Estos dos amores eternos en nosotros son dos demonios, que según dice Platón, están siempre presentes en nuestras almas, de los cuales uno se eleva ha-[**141**]-cia las cosas superiores y el otro las hace descender hacia las inferiores, uno es Calodemón, esto es, demonio bueno, y el otro Cacodemón, o sea, demonio malo. A decir verdad, uno y otro son buenos, porque la procreación de hijos es considerada tan necesaria y honesta como la búsqueda de la verdad. Si se dice, entonces, que el segundo amor es un demonio malo es porque a menudo por nuestro abuso nos turba y, sobre todo, aleja muchísimo al espíritu de su bien principal, que consiste en la búsqueda de la verdad y lo desvía hacia tareas más viles. En medio de éstos, hay en nosotros tres amores, a los cuales, puesto que no están en el espíritu tan sumamente firmes como éstos, pues comienzan, crecen, decrecen y acaban, se les llama más correctamente movimientos y afectos que demonios. De éstos, uno está justo en el medio entre los dos extremos. Los otros dos, se inclinan hacia un extremo u otro. Ciertamente, cuando la figura de cualquier cuerpo, al estar la materia bien dispuesta, es tal como la contiene la mente divina en su idea y, poniéndose ante los ojos y penetrando por los ojos al espíritu (*spiritus*), al instante agrada al espíritu (*spiritus*), porque concuerda con aquellas razones que, como modelos de la misma cosa, conserva nuestra mente y la capacidad de generar, recibidas en otro tiempo por voluntad divina. De aquí, como ya hemos dicho, nacen esos tres amores. Desde el nacimiento o por educación estamos inclinados y dispuestos a la vida contemplativa, nos elevamos constantemente desde la visión de la forma corporal a la consideración de la espiritual y la divina. Si a la voluptuosa, descendemos súbitamente de la mirada a la concupiscencia del tacto. Si a la activa y moral, perseveramos solamente en la delectación del ver y el conversar. Aquéllos son tan agudos que se elevan muy alto, ésos tan obtusos que se hunden en lo ínfimo, éstos, como intermedios, permanecen en la región intermedia.

Por tanto, todo amor comienza por la vista. Pero el amor del hombre contemplativo asciende desde la [**142**] vista a la mente. El del voluptuoso desciende de la vista al tacto. El del activo se queda en la mirada. El amor de aquél se dirige más al demonio superior que al inferior. El de ése se desvía más al inferior que al superior. El de éste dista lo mismo de uno y otro. Estos tres amores toman tres nombres. El amor del contemplativo se llama divino, el del activo, humano, el del voluptuoso, bestial[347].

---

[347] Vida contemplativa, activa, voluptuosa: estas tres formas de vida se consideran en *Ep.* X, *Op.* 919 s., como sabiduría, poder y poesía/música; en *Comm.* a Plotino, IV 4, 44, *Op.* 1749: «vita contemplativa libera est: activa ministra actionum atque fortunae: voluptuosa serva corporis». La vida activa y contemplativa son muy discutidas en la literatura humanista, entre otros Landino, *Disp. Camald.* I. Ficino introduce aquí entre los demonios siempre activos un nivel intermedio que en su forma triple refleja otra vez las almas unidas, pero el lugar de la libertad humana está abierta al trato social. Cfr. también, *Excerpta ex Proculo in Remp. Plat., Op.* 940 s.

[**143**]

CAPITULO IX
Qué pasiones se encuentran en los amantes por causa de la madre del amor

Hasta aquí hemos expuesto que el amor es un demonio, nacido de la abundancia y de la pobreza y que está dividido en cinco especies. En lo sucesivo trataremos qué afectos[348] nacen en los amantes a causa de la naturaleza de este amor, siguiendo las palabras de Diótima[349].

Porque, dice, *el amor ha sido engendrado en el nacimiento de Venus, es seducido por el deseo de lo bello, ya que Venus es bellísima. Porque es hijo de la pobreza es seco, flaco y áspero, lleva los pies descalzos, humilde, sin casa, sin cama y sin abrigo alguno, duerme en la calle, junto a las puertas, al sereno, y siempre está necesitado. Porque es hijo de la abundancia es acechado por lo bello y lo bueno. Es viril, audaz y feroz, vehemente, cálido, sagaz, cazador, y siempre anda urdiendo nuevas trampas, es deseoso de prudencia, facundo al hablar, pasa la vida filosofando, encantador y fascinante, poderoso, mágico y sofista. Y por naturaleza no es del todo ni inmortal ni mortal. Muchas veces en un mismo día vive y se propaga, tantas veces como está lleno. Y a veces muere y de nuevo revive, gracias a la naturaleza de su padre. Y aquello que ha* [**144**] *adquirido se escapa. Por lo cual, el amor no es nunca ni mendigo ni rico. Y está situado entre la sabiduría y la ignorancia.*

Hasta aquí Diótima. Ahora lo explicaremos tan brevemente como nos sea posible. Aunque estas condiciones existen en todos los tipos de amores, sin embargo aparecen más claras para nosotros en los tres de en medio.

Engendrado en el nacimiento de Venus, sigue a Venus, esto es, engendrado con aquellos espíritus superiores que llamamos Venus, hace volver[350] los espíritus de los hombres a las cosas superiores. *Es seducido por el deseo de lo bello, ya que Venus es bellísima,* o sea, enciende las almas con el deseo de la suma y divina belleza, porque él mismo ha nacido en aquellos espíritus que, por estar próximos a Dios, son iluminados por el ornamento de la obra de Dios. Y nos elevan a estos mismos rayos.

Además, como la vida de todos los seres animados y las plantas y la fertilidad de la tierra consiste en la humedad[351] y en el calor, Diótima, queriendo describir la pobreza del amor, hace entender que le falta tanto la humedad como el calor, cuando dice que es seco, flaco y áspero. Y ¿quién puede ignorar que aquellas cosas a las que les falta la humedad son áridas y secas? E igualmente, ¿quién puede decir que la palidez y la aspereza vienen de otra cosa que de la falta del calor de la sangre?

Es más, los mortales se vuelven pálidos y flacos por el amor duradero porque a menudo la fuerza de la naturaleza no es suficiente para hacer dos cosas a la vez. La intención del espíritu del amante se vuelca completamente en el pensamiento constante del amado. Y to-[**145**]-da la fuerza de la complexión natural está dedicada a eso. Por esto, el alimento no se digiere bien en el estómago. De lo mismo resulta que la mayor parte se elimine en residuos, y la menor se mande sin digerir al hígado. Y aquí también por la misma razón se digiere mal. Por esto se reparte por las venas una sangre pobre y cruda y, por tanto, todos los miembros se debilitan y empalidecen por la pobreza y falta de digestión del alimento.

---

[348] «affeti e passioni».
[349] Ad.: «le parole di Diotima sono queste».
[350] Ad.: «convenientemente».
[351] Sigue una introducción según los tratados de medicina de los fundamentos de la patología de los humores. Cfr. *De vita,* I/II y, más abajo, VII 2.

Además, allí donde se lleva la asidua intención del alma, allí acuden los espíritus (*spiritus*) que son vehículos e instrumentos del alma. Los espíritus (*spiritus*) son creados en el corazón[352], de la parte más sutil de la sangre. El alma del amante es arrastrada a la imagen del amado, que está grabada en su fantasía, y al amado mismo. Y allí son atraídos también los espíritus (*spiritus*), y volando a éste continuamente, se disipan. Por esto, necesita una provisión muy constante de sangre pura para recrear los espíritus (*spiritus*) consumidos[353], allí donde las partes más sutiles y claras de la sangre se agotan cada día al rehacer los espíritus (*spiritus*)[354]. Además, disuelta la sangre pura y clara, queda la sangre manchada, seca[355] y negra. De aquí el cuerpo se seca y empalidece, de aquí los amantes se vuelven melancólicos. Pues la sangre seca, espesa y negra produce la melancolía, esto es, la bilis negra, la cual con sus vapores llena la cabeza, deseca el cerebro, y no deja ni de noche ni de día de afligir al alma con imágenes tétricas y espantosas. Esto es lo que hemos oído decir que le sucedió a Lucrecio, el filósofo epicúreo, quien, al principio atormentado por el amor y después por la locura[356], acabó por matarse con sus propias manos.

Esto[357] les puede suceder a aquéllos que, abusando del [**146**] amor, cambian lo que es de la contemplación por la concupiscencia del abrazo. Pues soportamos más fácilmente el deseo de ver que la pasión del ver y el tocar. Habiendo observado estas cosas los médicos antiguos dijeron que el amor es una pasión cercana[358] a la enfermedad atrabiliaria. Y Rasis el médico recomendó que se curaran con el coito, el ayuno, la embriaguez y el ejercicio. Y no sólo el amor hace así a los hombres[359], sino que los que son por naturaleza de esta manera nacen inclinados al amor. Y éstos son aquéllos en los que prevalece la bilis, que llaman cólera, o la bilis negra, que llaman melancolía, sobre los otros humores. La bilis[360] es caliente y negra, la bilis negra, seca y fría. En el cuerpo de los seres vivos aquélla tiene el lugar del fuego, ésta el lugar de la tierra. Los melancólicos[361] se conocen porque son flacos y secos, a semejanza del fuego. Los coléricos, a causa de su humor fogoso son arrastrados precipitadamente[362] a amar. Los melancólicos, por la pereza de humor terrestre, aman más lentamente. Pero, después que son seducidos, por la estabilidad de su humor, perseveran durante muchísimo tiempo.

Con razón, entonces, se representa al amor seco y pálido, ya que los hombres que son así suelen entregarse al amor más que los otros. Y esto pensamos que ocurre sobre todo porque los coléricos son consumidos por el incendio de la cólera, y los melancólicos son corroídos por la aspereza de la bilis negra, lo que afirmó Aristóteles en el libro séptimo de la *Ética*[363]. De modo que un humor molesto angustia siempre a unos y a otros, y los obliga a buscar un alivio mayor y con-[**147**]-tinuo, como remedio contra la continua molestia de los humores. De esta naturaleza son los placeres de la música y el amor. A ningún otro entre los deleites podemos emplearnos tan asiduamente como a las seducciones de la música y la voz y los encantos de la belleza[364]. Pues los otros sentidos

---

[352] «dal caldo del cuore».
[353] «a ricreare spesso gli spiriti che continuamente si risolvono».
[354] «per ripasare gli spiriti che continovamente volan di fuori».
[355] «aridus», *om.*
[356] «da furor di stoltizia».
[357] «questo scandalo».
[358] «una spezie d'umor malinconico e di pazzia».
[359] «tali e quali abbiam detto».
[360] «la collera».
[361] «E quando dice Diotima arido e secco, intende l'huomo melanconico».
[362] «come in un precipizio».
[363] Aristóteles, *Etic. Nic,* VII 8, 1150 b 25, 15, 1154 b 11.
[364] «le consonanza musicali e considerazioni di bellezza».

pronto se sacian, pero la vista y el oído se alimentan durante mucho tiempo de débiles voces e imágenes vanas. Los placeres de estos sentidos, no solamente son más firmes, sino también más apropiados a la naturaleza humana. Pues ¿qué hay más conveniente a los espíritus (*spiritus*) del cuerpo que las voces y las figuras de los hombres? Especialmente de aquéllos que no sólo agradan por su semejanza natural, sino también por la gracia de su belleza. Y por esto los coléricos y los melancólicos siguen, como único remedio y alivio de su complexión molestísima, los placeres del canto y de las formas. Y son más sensibles a las seducciones del amor. Y Sócrates, a quien Aristóteles[365] juzgó de temperamento melancólico, era, según él mismo confesaba, el más propenso de todos al arte de amar. Y lo mismo podemos pensar de la melancolía Safo[366], según su propio testimonio. También nuestro Virgilio[367], cuyo retrato nos muestra que fue melancólico, aunque casto, fue también propenso al amor.

Con los pies descalzos. Por otra parte, Diótima pintó así el amor, porque el amante está tan ocupado en las cosas del amor que en todas las tareas tanto privadas como públicas no sólo no anda tan cauto como debiera, sino que, sin prever ningún peligro, temerariamente se deja llevar a cualquier parte. En sus andan-[**148**]-zas tropieza con frecuentes peligros, como aquéllos que no calzan sus pies con cuero, por lo que son heridos por numerosas espinas y guijarros.

Humilde. La palabra griega de Platón χαμαιπτής significa que vuela por tierra y por lo bajo. Pues a menudo ve que los amantes, a causa del abuso del amor, viven sin sentido y grandes bienes perecen por los cuidados insuficientes. Aquéllos se dan tan plenamente a los amados que se esfuerzan por transferirse a ellos, y los imitan en ellos mismos con palabras y gestos. Pero ¿quién es el que imitando continuamente muchachas y muchachos no se afeminaría? ¿Quién no se volvería muchacho o mujer?

Sin casa. La casa del pensamiento humano es el alma misma. La casa del alma es el espíritu (*spiritus*). La casa del espíritu (*spiritus*) es el cuerpo. Tres son los habitantes, tres son las casas. Cada uno de éstos, abandonada su casa natural, vive en el exilio, porque todo pensamiento del amante no se vuelca sobre la tranquilidad y la disciplina de su alma, sino a los placeres del amado. El alma deja atrás el gobierno de su cuerpo y de su espíritu (*spiritus*) y se esfuerza por pasar al cuerpo del amado. El espíritu (*spiritus*) que es el vehículo del alma, mientras el alma se dirige apresuradamente a otra parte, vuela también a otra parte, evaporándose. Así, cuando el pensamiento sale de su propia casa, sale el alma y sale el espíritu (*spiritus*). De la primera salida se sigue inquietud y locura, de la segunda, debilidad y miedo a la muerte, de la tercera, agitación, ansiedad, suspiros. Y por esto el amor está privado de Lares propios, de sede natural, del reposo deseado.

Sin cama ni cubierta alguna. No tiene, en efecto, donde reposar ni con qué cubrirse. Como cada cosa retorna a su origen, el pequeño fuego del amor, encendido en el deseo del amante por la vista de un cuerpo hermoso, se esfuerza en volver a ese cuerpo mismo. En este ímpetu eleva consigo volando al que es deseado y al que desea. ¡Oh, cruel suerte de los amantes! ¡Oh, vida más miserable que toda muerte, a no ser que vues-[**149**]-tra alma, siendo raptada por la violencia del amor fuera de su cuerpo, desprecie la figura del amado y se retire al templo del esplendor divino, donde finalmente reposará, donde se saciará!

Igualmente, ¿quién negará que el amor vaga desnudo y sin ropas? Pues ¿quién puede disimular el amor? A éste, lo descubre la mirada torva, taurina, fija; lo declara la palabra interrumpida, el rubor y la palidez del rostro, los suspiros frecuentes, la agitación de los miembros, la queja continua, las alabanzas inoportunas, la súbita indignación, la

---

[365] Aristóteles, *Probl. phys.,* XXX 1, 953a 26.

[366] «Saffo poetessa, la quale dipinge se stessa melancholica e innamorata».

[367] Virgilio: «benchè vivesse casto, visse sempre in amore»: Servio, en *Verg. Carm. comment.,* Proem.

jactancia, la desfachatez, la petulancia, la sospecha vana y los servicios viles. Pues como en el sol y en el fuego la luz del rayo acompaña al calor, así del íntimo incendio del amor se siguen los indicios exteriores.

Duerme a la puerta. Las puertas del espíritu son, parece, los ojos y las orejas. Pues por éstos llegan muchas cosas al espíritu, y los afectos y las costumbres del espíritu se manifiestan muy claramente por los ojos. La mayoría de las veces los amantes se demoran mirando las figuras o escuchando las voces. Raras veces su mente se recoge en sí misma. A menudo vaga por los ojos y las orejas. Y por esto se dice que se tumban a la puerta.

Se dice también que *se acuesta en la calle.* Pues la hermosura del cuerpo debe ser una cierta vía por la que comencemos a ascender a una forma más alta. Pero aquellos que se arrojan a placeres vergonzosos o consumen más tiempo del que conviene en mirar, parece que se quedan en el camino, y no alcanzan su meta. *Al sereno.* Y con razón, pues los enamorados ocupados por completo en una sola cosa, no consideran sus deberes y, como viven al azar, están expuestos a todos los peligros de la fortuna, como los que yendo desnudos, pasan la vida a la intemperie.

Siempre necesitado a causa de la naturaleza de su madre. Pues, como el primer origen del amor ha sido la indigencia, y no se puede extirpar totalmente aquello que es natural, el amor siempre está necesitado, siem-[**150**]-pre sediento. Pues, en tanto que le falta cualquier cosa por conseguir, el fuego del amor arde, pero cuando ha conseguido todo, cesando su pobreza, su ardor se apaga antes que subsistir sin necesidad.

[**151**]

CAPITULO X
Qué dones tienen los amantes a causa del padre del amor

Estas cosas se siguen de la pobreza, madre del amor; de la abundancia, su padre, las contrarias. Y cada uno conocerá cuáles son las contrarias, entendidas las anteriores. Más arriba se ha descrito como simple, incauto, vil y sin armas. Aquí se presentan las contrarias a éstas, pues se le llama astuto, sagaz, maquinador, tramposo, amigo de la prudencia, filósofo, viril y audaz, facundo, mago y sofista. El mismo amor, que en otros asuntos hace al amante descuidado y tímido, en las cosas amatorias le hace astuto y temerario, y por medios maravillosos capta la gracia del amado, le enreda con engaños, le trata con deferencia, le halaga con elocuencia, le cautiva con su canto. Y el mismo furor que hizo al enamorado dócil para la obediencia, el mismo furor, digo, le proporciona las armas, ferocidad contra los que se indignan contra el amado, seguridad[368] y fuerza invencible para los que luchan en defensa de éste.

El amor, como dijimos, tiene su origen en la vista. La vista es un medio entre la mente y el tacto, y de aquí que el alma del amante siempre duda, y a veces es tambaleada arriba o abajo. A veces nace en ella el deseo de abrazar, a veces el casto deseo de la belleza celeste, y ora aquél, ora éste vence y le dirige. De modo que en aquéllos que son apreciados por la agudeza de su [**152**] ingenio y han sido honestamente educados, vence éste. En los otros, la mayoría de las veces, prevalece aquél. Aquéllos que se postran ante las impurezas del cuerpo, con razón se consideran secos, desnudos, humildes, desarmados, incapaces. *Secos,* porque siempre se consumen y jamás están satisfechos. *Desnudos,* porque como temerarios están expuestos a todos los peligros, y como muy desvergonzados, se les juzga infames. *Humildes*[369], porque no piensan en ninguna

[368] «securitatem», *om.*
[369] «vili».

cosa elevada y magnífica. *Desarmados,* porque sucumben a la pasión deshonesta. *Incapaces,* porque son hasta tal punto estúpidos que ignoran a dónde les conduce el amor y se quedan en el camino sin alcanzar la meta. Pero los contrarios parecen tener las condiciones contrarias, pues disfrutando de los bienes seguros del amor, se satisfacen más y aman más tranquilamente y conservan el pudor. Desprecian la sombría forma del cuerpo, se elevan muy alto, y como si estuvieran armados apartan lejos de sí los deseos vanos y someten los sentidos a la razón. Aquéllos, como los más ingeniosos y prudentes de todos, filosofan de tal modo que por las figuras de los cuerpos, que son huellas y olores, avanzan con mucha cautela, y sagazmente investigan a partir de ellos la sagrada belleza del espíritu y de los dioses, y buscando así, prudentemente, consiguen felizmente lo que desean.

Este don tan grande del amor proviene de la abundancia, su propio padre, porque el rayo de la belleza, que es abundancia y padre del amor, tiene esta virtud, que vuelve allí de donde ha venido y arrastra al amante consigo. Ciertamente, este rayo desciende primero de Dios, y pasando por el ángel y el alma, como por una materia transparente y descendiendo fácilmente del alma al cuerpo, preparado para recibir ese rayo, brota de ese cuerpo de hombre joven, sobre todo a través de los ojos, ventanas muy transparentes del espíritu. Y al [**153**] instante vuela por el aire, y penetrando en los ojos del hombre de más edad, atraviesa el alma, enciende el deseo y conduce el alma herida y el deseo encendido a su remedio y refresco, mientras que le atrae consigo al mismo lugar del cual había descendido gradualmente, primero al cuerpo del amado, segundo al alma, tercero al ángel, finalmente a Dios, origen primero de su esplendor. Esta es una caza útil, ésta es la feliz persecución de los amantes. Y esta caza es la que en el *Protágoras* de Platón atribuyó a nuestro Sócrates uno de sus amigos. ¿De dónde vienes, Sócrates?, dijo. Creo que vienes de aquella caza a la que la honesta apariencia de Alcibiades te suele invitar[370].

Además, llama al amor *sofista y mago.* Platón en el diálogo llamado el *Sofista*[371], define al sofista como un argumentador pretencioso y taimado, que con los artificios de sus argucias nos demuestra lo falso como verdadero y obliga a los que con él disputan a contradecirse en sus propios discursos. A esto mismo se exponen a veces los amantes y los amados. Porque los amantes, cegados por la niebla del amor, muchas veces toman lo falso por verdadero, cuando estiman a sus amados más bellos, agudos y buenos de lo que son. Incluso se contradicen a sí mismos por la violencia del amor. Pues la razón aconseja una cosa y la concupiscencia busca otra. Cambian de parecer ante el dominio de la persona amada y se enfrentan a sí mismos para condescender con otros. Y así incluso los que son hermosos caen en las redes por la astucia de sus amantes y se vuelven condescendientes aquéllos que antes fueron obstinados.

Pero, ¿por qué imaginamos al amor *mago*? Porque [**154**] toda la fuerza de la magia se basa en el amor. La obra de la magia es la atracción de una cosa por otra por una cierta afinidad natural. Las partes de este mundo, como miembros de un solo animal, dependiendo todos de un solo autor, se unen entre sí por su participación de una sola naturaleza. Y así como en nosotros el cerebro, el pulmón, el corazón, el hígado y los otros miembros sacan el uno del otro alguna cosa, se favorecen recíprocamente y padecen conjuntamente si uno de ellos sufre, así los miembros de este gran animal, o sea, todos los cuerpos del mundo unidos entre sí igualmente prestan y toman prestadas sus naturalezas. De la común afinidad nace el amor común. Nace la atracción común. Y esta es la

---

[370] «e però nel Protagora di Platone uno famigliare di Socrate chiamò Socrate uccellatore, dicendo così: "onde vieni tu, Socrate mio? lo credo che tu venga da quella uccellagione, a la quale la onesta apparenza di Alcibiade ti suole invitare"». Traducción literal de *Protágoras,* 309a.

[371] *Sophistes,* 231d-e, 268c.

verdadera magia[372]. Así, el fuego es atraído por la concavidad de la esfera de la luna a lo alto a causa de su armonía natural, el aire por la concavidad del fuego, e igualmente la tierra es atraída por el centro del mundo hacia las partes más bajas y también el agua es arrebatada a su propio lugar. Así, el imán atrae al hierro, el ámbar a las pajas, el azufre al fuego, el sol vuelve hacia sí las flores y hojas, la luna a las aguas[373], Marte suele mover los vientos, y las diversas hierbas atraen hacia sí a los diversos tipos de animales. También en las cosas humanas a *cada uno le atrae su propio placer*[374]. Por tanto, las obras de la magia son obras de la naturaleza, y el arte, un instrumento. Pues el arte, cuando la afinidad natural es insuficiente, lo suple en los momentos oportunos por ciertos vapores, números, figuras y cualidades[375]. Como en la agricultura, la naturaleza produce los frutos, el arte los prepara. Los antiguos atribuyeron este arte a los demonios, porque los demonios conocen qué parentesco hay entre las cosas naturales y qué conviene [**155**] a cada una, y cómo se puede reinstaurar la concordia entre las cosas allí donde puede faltar. Se dice que algunos de los antiguos tuvieron amistad con los demonios, por una cierta semejanza de naturaleza, como Zoroastro y Porfirio[376], a causa del culto que les rindieron. Y se dice que esos demonios se les manifestaron estando en vela a través de sueños, voces y cosas portentosas, y mientras dormían, por revelaciones y visiones. Así, parece que llegaron a ser magos por la amistad que tuvieron con estos demonios, así como los demonios son magos porque conocen la amistad de las cosas mismas. Y toda la naturaleza es llamada maga por el amor recíproco[377].

Los que son hermosos nos fascinan por la dulzura de su mirada[378]. Los hombres seducen a éstos por la fuerza de su elocuencia y la melodía de sus cantos, como por encantamientos, y se los atraen a sí, y con cuidados y regalos les hacen propicios y cautivan casi como por maleficios. Por esto, ninguno puede dudar que el amor es un mago, ya que toda la fuerza de la magia se basa en el amor y la obra del amor se cumple por fascinaciones, encantamientos y sortilegios.

Y no es enteramente mortal, ni tampoco inmortal. No es mortal, porque aquellos dos amores, que llamamos demonios, están en nosotros eternamente. *No es inmortal.* Porque los tres amores intermedios entre éstos cada día cambian, crecen y decrecen. Además, en el instinto del hombre desde el principio de la vida hay un ardor innato e inextinguible, que no deja reposar el alma y que la empuja siempre a que se aplique con vehemencia a algo en concreto. Los caracteres de los hombres son diversos y no se vive con un solo deseo[379]. De donde aquel continuo ardor de la concu-[**156**]-piscencia, que es el amor natural, empuja a algunos al estudio de las letras, a otros a la música, o a las figuras, a otros a las costumbres honestas o a la vida religiosa, a otros a los honores, a algunos a la acumulación de riquezas, y a muchos a la gula y a la lujuria de Venus, y a otros a otras cosas, y aún al mismo hombre a diversas cosas en sus diversas edades. Por tanto, al mismo ardor se le llama *inmortal* y *mortal. Inmortal,* porque no se extingue jamás y cambia su materia antes que desaparecer. *Mortal,* porque no se aplica siempre a lo mismo, sino que busca nuevos deleites, o por cambio de naturaleza, o por estar saciado por el uso frecuente de una misma cosa, y lo que muere en una cosa, revive en otra. Por esta

---

[372] El mundo como organismo está regido por la «simpatía». Cfr. Plotino, IV 4, 31-43, y su *Comentario, Op.* 1745-1749.
[373] Plotino, IV, 40, 5.
[374] Virgilio, *Bucol.,* II, 65.
[375] Cfr. Plotino, IV, 31, 17-18.
[376] Sobre el culto de Apolonio de Tiana y Porfirio, cfr. en *Epist. Pauli Comm.,* 4, *Op.* 432 s.
[377] Naturaleza y Eros como magos: Prefacio al Sofista (según Proclo), *Op.* 1284; cfr. *De vita,* III 26, *Op.* 570.
[378] «i corpi belli fanno mal d'occhio a chi molto si bada».
[379] «nec voto vivitur», *om.*

razón se dice también *inmortal,* porque la figura una vez amada, se ama siempre. Pues todo el tiempo que ésta permanece en el mismo hombre, se ama en él mismo. Pero cuando de él ha desaparecido la figura que tú amabas antes ya no está más en aquél. Entonces, no ardes por una nueva, porque no habías ardido antes por ella; sin embargo, no cesas de amar la primera. Pero hay una diferencia, que antes la veías en otro y ahora sólo la ves en ti mismo, y a ésta, siempre fija en la memoria, la amas siempre, y cuantas veces se presenta a los ojos del alma, tantas veces te consume de amor. Por esto, cada vez que nos reencontramos con alguno que nos fue muy querido, nos conmovemos, nuestro corazón se estremece, tiembla, el hígado se licua, los ojos vibran y nuestro rostro toma ante él diversos colores[380]. Pues esta presencia sugiere a los ojos del alma la figura latente en la mente y, como soplando, reenciende el fuego dormido bajo las cenizas[381]. Por esta causa el amor se llama *inmortal.* Pero es considerado también *mortal,* porque, aunque los rostros amados permanez-[**157**]-can siempre fijos en el pecho, sin embargo no se ofrecen igualmente a los ojos de la mente. Por lo cual, la benevolencia parece sucesivamente calentarse y enfriarse.

A esto se añade que el amor bestial y también el humano no puede existir jamás sin indignación. ¿Quién es el que no se indignará con aquél que le ha robado su alma? Pues como es grata la libertad, así es odiosa la esclavitud. Y por esto odias y al mismo tiempo amas a los hombres hermosos. Los odias, como ladrones y homicidas. Te ves forzado a admirarles y amarles, como espejos que resplandecen por el fulgor celeste. ¿Qué puedes hacer, desgraciado?[382] ¿No sabes, ay, perdido, a dónde dirigirte? No quieres estar con tu asesino. Y tampoco quieres vivir sin esa visión feliz. No puedes estar con aquél que te pierde y te mata, y no puedes vivir sin aquél, que con admirables encantos te roba, y te usurpa todo entero para sí. Tú deseas escapar del que con sus llamas te abrasa, y deseas unirte a él para, al estar cerca del que te posee, estar unido a ti mismo. ¡Oh, desgraciado!, buscas fuera de ti mismo, y te acercas a tu ladrón para recuperarte algún día, a ti, que estás dominado. ¡Oh, loco!, no quieres amar, porque no quieres morir. Y tampoco quieres no amar, porque piensas que debes servir a ese simulacro de las cosas celestes. Por esta alternancia sucede que casi a cada instante, por así decir, el amor se seca y reverdece.

Diótima pone al amor también *en medio entre la sabiduría y la ignorancia,* porque el amor[383] sigue las cosas que son bellas. La sabiduría es la más bella de todas las cosas. Por tanto, desea la sabiduría. Pero aquel que desea la sabiduría no la posee del todo. Pues, ¿quién buscaría lo que ya posee? Pero tampoco le falta completamente. Pues, al menos, es sabio en esto, que reconoce su ignorancia. Aquel que no sabe que ig-[**158**]-nora, sin duda ignora tanto las cosas mismas como su desconocimiento, y no busca la ciencia de la que no sabe que está privado. Por tanto el amor a la sabiduría, porque está en parte privado de sabiduría, y en parte es sabio, se sitúa entre la sabiduría y la ignorancia.

Tal es, dijo Diótima, la condición del amor. Pero la condición de lo *bello,* o sea, de la belleza suprema, es que es *delicado, perfecto y feliz. Delicado,* en cuanto que por su dulzura atrae el deseo de todas las cosas hacia sí. *Perfecto,* en cuanto que ilumina con sus rayos lo que se acerca a él y lo perfecciona. *Feliz,* en cuanto colma las cosas iluminadas de bienes eternos.

---

[380] «il volto non altrimenti di vari colori si veste, che si faccia l'aere nebulosa, quando per avere il sole avverso crea l'arco baleno».
[381] Virgilio, *Eneida,* V 743 y IV 4.
[382] «O misero, tu non sai quel che tu ti facci».
[383] «l'Amore per suo obietto».

[**159**]

CAPITULO XI
Cuál es la utilidad del amor a partir de su definición

Después de que Diótima explicó cuál es el origen del amor, y cuál es su naturaleza, revela hacia dónde tiende y a dónde conduce a los hombres. Todos deseamos tener bienes, y no solamente tenerlos, sino tenerlos siempre. Pero todos los bienes de los mortales cambian y perecen, y todos se perderían rápidamente si en lugar de aquellos que desaparecen no se produjeran cada día otros nuevos. Por tanto, para que los bienes nos duren siempre de alguna manera, deseamos recrear los que desaparecen. Esta recreación se hace generando. Por esto el instinto de generar es innato en todos. La generación, puesto que hace por medio de la sucesión las cosas mortales semejantes a las divinas, es sin duda un don divino. Porque a las cosas divinas, porque son bellas, las feas les son contrarias, y las hermosas, semejantes y amigas. Y, así, la generación, que es obra divina, se realiza perfecta y fácilmente en lo que es bello. Y al contrario en lo contrario. Por lo tanto, aquella inclinación a la generación busca las cosas hermosas y huye de las contrarias.

Preguntáis qué es el amor de los hombres[384]. Es el deseo de engendrar en lo bello para conservar la vida eterna en las cosas mortales. Este es el amor de los hombres que viven en la tierra, éste es el fin de nuestro amor. Pues, ciertamente, durante el tiempo en que se [**160**] dice que cada uno de los mortales vive y es idéntico a sí mismo, como de la adolescencia a la vejez, aunque se llame idéntico, jamás contiene en sí las mismas cosas, sino que siempre se renueva, como dice Platón[385], y se despoja de lo viejo, como pelos, carne, huesos, sangre y el cuerpo todo entero. Y esto no sucede sólo en el cuerpo, también en el alma. Continuamente se cambia de costumbres, hábitos, opiniones, deseos, placeres, dolores, temores, y ninguno de éstos permanece idéntico y semejante. Los primeros son destruidos y les suceden y se desarrollan[386] otros nuevos. Y lo que aún es más admirable es esto, que también en el terreno de las ciencias, no sólo unas se van y otras vienen, ni somos siempre los mismos según aquellas ciencias, sino que también casi cada una de las ciencias padece esto. Pues la reflexión y el recuerdo es casi el restablecimiento de una ciencia desaparecida. Y el olvido, en efecto, parece ser casi el fin de la ciencia. Pero la reflexión, al restablecer el recuerdo siempre nuevo en lugar del que desaparece, conserva la ciencia, de manera que parece que es la misma. De este modo aquellas cosas que son mudables en el espíritu y en el cuerpo se conservan, no porque ellas sean siempre exactamente las mismas, ya que esto es propio de las cosas divinas, sino porque aquello que se consume y desaparece, deja algo nuevo semejante a sí mismo. Gracias a este remedio las cosas mortales se vuelven semejantes a las inmortales.

Hay, por tanto, en una y otra parte del alma, en aquella que concierne al conocimiento y en aquella que rige el cuerpo, un amor innato a la generación para conservar la vida eternamente. El amor que está en la parte apropiada para gobernar el cuerpo en seguida, desde el principio nos obliga a comer y a beber, para que por los alimentos se generen los humores, por los que [**161**] se restaura aquello que se pierde continuamente del cuerpo. Por esta generación el cuerpo se nutre y crece. Cuando el cuerpo llega a ser adulto, aquel mismo amor estimula el semen, y provoca el deseo de procrear hijos, a fin de que aquello que no puede permanecer siempre en sí mismo, conservado en su des-

---

[384] «e a che giovi».
[385] Platón, *Symposium,* 207e.
[386] «atque adolescunt», *om.*

cendencia semejante a sí, dure para siempre. El amor a la generación, atribuido también a aquella parte del alma que conoce, hace que el alma busque la verdad como su propio alimento, por medio del cual, a su modo, se nutra y crezca. Y si alguna cosa escapa al espíritu por olvido o duerme por negligencia o descuido, con la actividad de la reflexión y la memoria, por así decirlo, en cierta manera se regenera y recuerda en la mente lo que perdiera por olvido o que dormía por apatía. Y después que el espíritu es adulto, ese amor lo estimula con un ardiente deseo de enseñar y de escribir, para que la ciencia generada quede en los escritos o en los espíritus de los discípulos, y la inteligencia del maestro y la verdad[387] permanezcan eternas entre los hombres. Y así, gracias al amor parece que tanto el cuerpo como el alma pueden sobrevivir siempre después de la muerte entre las cosas de los hombres[388].

Uno y otro amor buscan las cosas bellas. Ciertamente, aquél que rige y gobierna[389] el cuerpo desea nutrir su propio cuerpo con los manjares más delicados, agradables y bellos, y engendrar hijos bellos con una mujer bella. Y el amor que pertenece al espíritu se esfuerza en instruirlo en las disciplinas más distinguidas y agradables y en crear, escribiendo, una ciencia semejante a la suya con un estilo adornado y bello, y en generar, enseñando, aquella misma ciencia en un espíritu bello, puro, es decir, en un espíritu generoso y excelente. Pero no vemos el espíritu mismo. Por esto no [**162**] vemos su belleza. Por el contrario, vemos el cuerpo, que es sombra e imagen del espíritu. Así que, juzgado a partir de su imagen, suponemos que en un cuerpo hermoso hay un espíritu bello. Por lo que enseñamos con más agrado a los hombres hermosos.

[**163**]

CAPITULO XII
De los dos amores, y que el alma nace dotada de verdad

Ya hemos hablado bastante de la definición del amor. Expongamos ahora qué distinción hay, según Platón, acerca del amor a partir de la fecundidad del alma o del cuerpo. *El cuerpo de todos los hombres, dice, es fecundo y lleno, y el espíritu está también lleno.* Desde el principio las semillas de todas las cosas han sido introducidas en el cuerpo. En un transcurso de tiempo determinado salen los dientes, brotan los pelos, la barba se espesa, fluyen los gérmenes de la procreación. Y si el cuerpo es fecundo y está lleno de semillas, el espíritu, que es mucho más noble que el cuerpo, es fecundísimo y posee desde el principio las semillas de todas sus cosas. Por tanto, desde el comienzo del espíritu ha obtenido las razones de las costumbres, artes y disciplinas y, si se cultiva bien, en el tiempo debido, saca de ello sus frutos. Que tiene en su interior las razones innatas de todas sus cosas lo comprendemos por sus deseos, búsquedas, descubrimientos, juicios y comparaciones. ¿Quién negará que el espíritu desde la más tierna edad desea cosas verdaderas, buenas, honestas y útiles?[390] Ninguno desea lo que no conoce. Por tanto, antes de que las desee, en el espíritu [**164**] hay algunas nociones de estas cosas por las que, como formas y razones de estas mismas cosas, juzga que son deseables.

Esto mismo se prueba por la búsqueda y el descubrimiento. Si Sócrates busca a Alcibíades entre una gran multitud de hombres, y ha de encontrarlo algún día, es necesario que en la mente de Sócrates haya alguna figura de Alcibíades, de modo que sepa a qué hombre busca sobre los demás y pueda, una vez descubierto, entre la multitud, distin-

---

[387] «et veritas», *om.*
[388] «tragli altri uomini».
[389] «atque gubernat», *om.*
[390] Desde aquí hasta el final del capítulo, literalmente, también en *Theol. Plat.,* XI 3, *Op.* 246 s. (Marcel, II, 108-110).

guir a Alcibíades de los otros. Así, el espíritu no buscaría estas cuatro cosas, o sea, verdad, bondad, honestidad y utilidad, ni las encontraría jamás, si no tuviese alguna noción de ellas, de manera que cada vez que encuentra lo que había buscado lo reconoce y lo distingue de sus contrarios.

Y no sólo probamos esto por el deseo, la búsqueda y el descubrimiento, sino también por el juicio. Cualquiera, en efecto, que juzga que uno es su amigo o su enemigo, no ignora lo que es la amistad o la enemistad. ¿De qué modo podríamos considerar cada día muchas cosas verdaderas o falsas, buenas o malas, y considerarlas justamente, si no estuviera en nosotros de antemano el conocimiento de la verdad y la bondad? ¿Cómo muchos, que no están versados en estas artes, a menudo aprobarían o desaprobarían rectamente las obras de arquitectura, música y pintura, y las otras artes, e incluso los descubrimientos de los filósofos, si la naturaleza no les hubiese dado una razón y una forma de estas cosas?

La comparación también nos demuestra esto mismo. Pues cualquiera que comparando la miel con el vino, afirma que uno es más dulce que otro, ciertamente sabe cuál es el sabor dulce. Y aquél que comparando a Espeusipo y Jenócrates a Platón cree que Jenócrates es más parecido a Platón que Espeusipo, sin ninguna duda conoce la figura de Platón. Igualmente, puesto que una cosa parece mejor o peor que otra según su mayor o menor participación de la bondad, es indis-[**165**]-pensable que no ignoremos la bondad. Además, puesto que muchas veces juzgamos muy bien entre las múltiples y diferentes opiniones de los filósofos, y también de otros, cuál es más verosímil y más probable, debe haber en nosotros una intuición de la verdad, para que sepamos qué cosas son más semejantes a ella. Por lo cual algunos en la adolescencia, otros sin preceptor, y la mayor parte con poquísimos rudimentos de una doctrina recibidos de su maestro, se dice que han llegado a ser doctísimos. Lo que no podría suceder si la naturaleza, como hemos dicho, no ayudara mucho a esto. Esto lo demostró Sócrates sobradamente a los niños Fedón, Teeteto y Menón[391], y les enseñó que los niños pueden responder correctamente en cada arte, si se les pregunta prudentemente, ya que están dotados por la naturaleza de las razones de todas las artes y disciplinas.

[**166**]

CAPITULO XIII
De qué modo la luz de la verdad está en el alma

Pero de qué modo estas razones están en el alma, en esto Platón parece ambiguo. Quien sigue aquellos libros que Platón escribió en la juventud, como el *Fedro, Menón* y *Fedón*[392] pensará quizá que aquéllas están pintadas en la sustancia del alma, como las figuras en una pared, lo que ha sido tratado antes por vosotros y por mí. Pues así parece que lo insinúa allí. Sin embargo, en el sexto libro de la *República*[393] este hombre divino pone al descubierto toda la cuestión y dice que la luz de la mente para entender todas las cosas es aquel mismo Dios por el que todo ha sido hecho. Y compara el sol y Dios de tal manera, que lo que es el sol a los ojos, tal es Dios para las mentes. El sol genera los ojos y les da la capacidad de ver, que sería vana y estaría sumergida en las tinieblas eternas si estuviera privada de la luz del sol en el que se reproducen los colores y las figuras de los cuerpos y en el que el ojo ve los colores y las figuras de los cuerpos. Pues,

---

[391] Platón, *Phaidros,* 91c-92a; *Teeteto,* 157c-186e; *Menon,* 75b-76c-81e-84a.

[392] Platón, *Phaidros,* 253 s.; *Menon,* 103e-106d; *Phaedon,* 72 s. Los diálogos citados en cuanto al contenido forman un grupo según la opinión común hoy en día; el *Fedro* está considerado por Diógenes Laercio el primer diálogo.

[393] *Resp.* III, 508e-509b, donde Ficino vuelve a dar la idea de bueno como Dios. Cfr. Plotino, V 5, 7.

en efecto, el ojo no ve otra cosa que la luz. Sin embargo, parece que ve cosas diversas, porque la luz en él infusa, está adornada con las diversas formillas de los [**167**] cuerpos externos. Entonces, el ojo percibe esta luz reflejada en los cuerpos, pero no puede comprender esta luz misma en su mente.

De la misma manera Dios crea el alma y le concede la mente, capacidad para entender, que sería vana y oscura si no le asistiera la luz de Dios, en la cual ve las razones de todas las cosas. De donde entiende por la luz de Dios, y sólo conoce la propia luz divina, aunque parece que conoce cosas diversas, porque entiende esta luz bajo diversas ideas y razones de las cosas[394]. Cuando alguno, viendo con los ojos un hombre, fabrica la imagen de un hombre en su fantasía, y reflexiona largamente juzgándola, eleva la mirada de su mente para contemplar la razón de hombre que existe en la luz divina. De allí, a continuación resplandece una chispa en la mente y aquí se entiende verdaderamente la naturaleza del hombre. Y así sucede con el resto de las cosas. Por tanto, conocemos todas las cosas por la luz de Dios. Pero no podemos ver[395] en esta vida esta luz pura ni su fuente. En esto consiste ciertamente toda la fecundidad del alma, en que en su seno brilla la luz eterna de Dios, completamente llena de las razones y las ideas de todas las cosas, y hacia la cual el alma, cuando quiere, se vuelve por la pureza de su vida y por la máxima aplicación al estudio, y vuelta a aquélla, resplandece por las chispas de las ideas.

[**168**]

CAPITULO XIV
De dónde viene el amor hacia los hombres y hacia las mujeres

Por consiguiente, el cuerpo de los hombres es fecundo, según Platón, y también es fecundo el espíritu, y ambos son estimulados por los incentivos del amor a la procreación. Pero unos, bien a causa de su naturaleza, bien por educación son más aptos para la generación del espíritu que para la del cuerpo, otros, y éstos son los más numerosos, lo contrario. Aquéllos siguen el amor celeste, éstos el vulgar. Aquéllos aman por su naturaleza más a los hombres, y sobre todo a aquéllos que ya son casi adultos, que a las mujeres y los niños, porque en ellos domina mucho más la agudeza del intelecto que, por su excelente belleza, es mucho más apropiada para la disciplina que van a generar. Los otros, al contrario, por el placer del encuentro amoroso y la realización de la generación corporal. Pero como la capacidad generadora, que está en el alma, por carecer de conocimiento, no hace distinción entre ningún sexo, y por su naturaleza nos invita a generar tantas veces como juzgamos algún cuerpo bello, sucede que muchas veces aquéllos que conversan con hombres, para calmar los estímulos de la parte generadora, se unen a ellos. Y esto sucede sobre todo en los nacidos cuando Venus se encuentra en un signo masculino y en conjunción con Saturno, en sus límites u opuesta a Saturno. Sería conveniente sin embargo observar que las excitaciones de esta parte no quieren [**169**] echar por la borda este esfuerzo en vano, sino sembrar y engendrar semillas y hacerla pasar del hombre a la mujer. De este modo creemos que por este error ha surgido aquel crimen infame que Platón en sus *Leyes*[396] condena enérgicamente como un tipo de homicidio. Y ciertamente no se ha de considerar menos homicida aquél que impide nacer a un hombre, que aquél que le quita de en medio después que ha nacido. Ciertamente, es más

[394] Desde aquí casi literal en *Theol. Plat.,* XII 1, *Op.* 267-268 (Marcel, II 156).
[395] «comprendere».
[396] Platón, *Nomoi,* I 63b-d, VIII 836b-838c-841d; *Respublica,* 508c-509d; *Phaidros,* 256b.

audaz el que interrumpe la vida presente; pero más cruel el que priva de la luz al que debe nacer y mata a sus propios hijos antes de nacer.

[**170**]

CAPITULO XV
Por encima del cuerpo está el alma, por encima del alma, el ángel, por encima del ángel, Dios[397]

Hasta ahora se ha tratado de la doble fecundidad del alma, y de los dos amores. Hablemos a continuación de los grados por los que Diótima eleva a Sócrates de las cosas inferiores a las superiores. Le conduce del cuerpo al alma, del alma al ángel, del ángel a Dios. Que es necesario que haya estos cuatro grados en la naturaleza, lo demostraremos del modo siguiente.

Todo cuerpo es movido por otro; y no puede por su naturaleza moverse a sí mismo, pues no puede hacer nada por sí mismo. Pero a causa de la presencia del alma parece moverse por sí mismo y a causa del alma vivir, y cuando el alma está presente de algún modo se mueve a sí mismo, pero cuando está ausente, necesita ser movido por otros, ya que él no tiene por su propia naturaleza esta capacidad, sino que es el alma la que posee esta capacidad de moverse a sí misma. Pues, a cualquier cosa en la que está presente, le presta la capacidad de moverse a sí mismo. Y lo que presta por su presencia a otros, ella misma debe tenerlo mucho [**171**] antes y en mayor grado. Por tanto, el alma está por encima de los cuerpos, ya que ella puede moverse a sí misma según su esencia, y por esto debe estar por encima de aquellas cosas que obtienen la facultad de moverse no por sí mismos, sino por la presencia de otros. Y cuando decimos que el alma se mueve por sí misma[398] no lo entendemos en un sentido transitivo, como dice Aristóteles[399] que fue tomado por Platón, sino que lo entendemos en sentido absoluto, como cuando aseguramos que Dios existe por sí, que el Sol luce por sí y el fuego calienta. Pues no hay una parte del alma que mueve y otra es movida, sino que toda el alma por sí, o sea, por su naturaleza, se mueve. Esto es, pasa por la razón de una cosa a otra, y al cabo del tiempo cumple las tareas de la nutrición, el crecimiento y la generación. Este recorrido temporal se adecua al alma por su naturaleza, porque aquello que está por encima de ella no entiende en un momento unas cosas, en otro momento otras, sino todas a la vez en un solo momento de la eternidad[400]. Por lo cual, justamente pone Platón en el alma el primer movimiento y el primer intervalo de tiempo[401], de donde pasan el movimiento y el tiempo a los cuerpos. Pero es necesario que antes del movimiento esté el reposo, ya que el reposo es más perfecto que el movimiento, y sobre la razón móvil debe encontrarse una inteligencia estable, que sea por sí conforme a toda inteligencia e inteligencia siem-[**172**]-pre en acto. Pues el alma no comprende por sí toda ni siempre[402], sino según una parte de sí y, a veces, ni tiene una capacidad de entender cierta sino ambigua. Por tanto, puesto que lo que es perfecto antecede a lo que es más imperfecto, sobre la mente del

---

[397] «Per che via si mostra che sopra il corpo è l'anima, sopra l'anima è l'angelo, e Dio».
[398] Estos párrafos casi literalmente en *Comm. in Phileb.,* I 4, *Op.* 1211 (Allen, 101).
[399] «in quel modo corporale, in quale Aristotele cavillando opose al gran Platone: ma intendiamo spiritualmente, e in modo assoluto più tosto che transitivo». Cfr. la crítica al concepto del alma como lo que se mueve por sí mismo: *De anima,* I 3, 405a 31 s. (contra *Timaios,* 34b; *Nomoi,* X 896a); para esto, la réplica de Macrobio, *Somn. Scip.,* II 15,12.
[400] «aeternitates», falta en italiano. La pertenencia del alma al tiempo y a la eternidad, más abajo, VI 16, y ambos II 3. Cfr. para esto y lo siguiente: *In Parm., Op.,* 1184 s.
[401] *Timaios,* 37d-38c.
[402] «l'Angelo».

alma que es móvil y en parte intermitente y dudosa, se debe poner la mente angélica, toda estable, totalmente continua y muy cierta. Y de igual modo que al cuerpo que es movido por otros le precede el alma, que se mueve por sí, así al alma que se mueve por sí misma le precede la mente[403] estable por sí misma. Y del mismo modo que el cuerpo tiene gracias al alma su movimiento, y no todos los cuerpos sino sólo los animados parece que se mueven por sí mismos, así el alma tiene gracias a la mente siempre la facultad de entender. Pues si por naturaleza el intelecto estuviese en el alma, estaría en todas las almas, incluso en la de las bestias, como la capacidad de moverse a sí mismas. No es propio del alma, entonces, el intelecto por sí mismo y en primer lugar. Por lo que es necesario que lo que está dotado de mente por sí mismo y en primer lugar preceda a ésta. De este modo el ángel es más excelente que las almas.

Pero sobre la mente angélica necesariamente se eleva el principio de todas las cosas y sumó bien, que Platón en el *Parménides*[404] llama Uno. Porque sobre la multitud de cosas compuestas debe estar ese Uno simple por naturaleza. Pues el número se forma de la unidad, y toda composición, de elementos simples. Y la mente, aunque es inmóvil, no es una sola cosa en sí, pura y simple. Pues se comprende a sí misma. Y es ahí donde parecen diferentes estas tres cosas: lo que entiende, lo que es entendido y el entendimiento. Pues su propia razón es una u otra según que entienda, sea [**173**] entendida o sea entendimiento. Además tiene la capacidad de conocer que, antes del acto de conocimiento, es por sí totalmente informe, y conociendo se forma. Y entendiendo desea la luz de la verdad y la recibe; por lo que se ve que carecía de ella antes de entender. Tiene, ciertamente, en sí la multitud de todas las ideas. Tú ves cuánta y qué variada multitud y composición hay en el ángel. Y por esto nos vemos obligados a anteponer a éste lo uno y simple. Por el contrario, a este Uno no podemos anteponer cosa alguna, porque la verdadera unidad está desprovista de toda multitud y composición. Porque si tuviese alguna cosa por encima de él, dependería de aquello. Y al depender, sería menos perfecto respecto de eso, como suele todo efecto de su causa. Y por esto no sería ya uno y simple, sino que estaría compuesto al menos de dos cosas, o sea, el don de su causa y de su propio defecto. Por tanto, como dice Platón y Dionisio Areopagita[405] confirma, ese Uno en sí está por encima de todas las cosas, y ambos piensan que el Uno en sí es el nombre más excelente de Dios.

También esta razón nos muestra su sublimidad, porque el don de una causa eminentísima debe ser muy amplio, y extenderse por la presencia de su virtud a todo. El don del Uno se propaga por el universo. Pues no sólo la mente es una, y cada alma una, y cada cuerpo uno, sino que incluso la materia, por sí misma informe, y la privación[406] de las cosas se llama de alguna manera una. Pues decimos un silencio, una oscuridad, una muerte. Sin embargo, los dones de la mente y del alma no se extienden hacia ésta[407]. Pues la mente da largamente una belleza artificial y un orden. El alma da la vida y el movimiento, pero la materia primera e informe del mundo y la privación de las cosas están [**174**] desprovistas de vida y forma. Así, ese Uno antecede a la mente y al alma, ya que su don se difunde más lejos. Por la misma razón la mente parece superar el alma, porque la vida, don del alma, no se da a todos los cuerpos. Sin embargo, la mente concede a todos hermosura y orden.

---

[403] Cfr. *Comm. in Parm., Op.* 1164.
[404] Dionisio Areopagita, *De div. nom.* XIII; cfr. *Op.* 1185 s.
[405] «la privazione delle forme».
[406] «Insino a essa materia vacua, e a la privazione delle forme».
[407] «non si distendono insino a essa materia vacua e alla privazion delle forme».

[**175**]

CAPITULO XVI
Comparación entre Dios, el ángel, el alma y el cuerpo

Por tanto, ascendemos del cuerpo al alma, de ésta al ángel, y de éste a Dios. Dios está por encima de la eternidad; el ángel[408] está todo entero en la eternidad. Ya que tanto su operación como su esencia permanecen estables. Y el reposo es propio a la eternidad. El alma[409] está en parte en la eternidad, en parte en el tiempo, pues su sustancia es siempre la misma sin ninguna variación de crecimiento o disminución. Pero su operación, como un poco más arriba demostramos, discurre a través del tiempo. El cuerpo está sujeto completamente al tiempo. Pues su sustancia cambia y toda operación suya requiere discurso temporal. Por tanto, el Uno mismo existe por encima del reposo y el movimiento; el ángel se sitúa en el reposo, el alma en el reposo y a la vez en el movimiento, el cuerpo sólo en el movimiento. Además, el Uno permanece por encima del número, el movimiento y el lugar; el ángel se [**176**] sitúa en el número, sobre el movimiento y el lugar; el alma en el número y el movimiento, pero por encima del lugar, y el cuerpo está sometido al número, el movimiento y el lugar. Puesto que el Uno en sí no tiene ningún número o composición de partes, ni cambia en absoluto de lo que es, ni está limitado en ningún lugar. El ángel tiene un número de partes o de formas, pero es libre de movimiento y lugar. El alma tiene multitud de partes y deseos, y cambia por el transcurso de su razonamiento y la variación de sus emociones; pero está libre de los límites de lugar. El cuerpo, en cambio, está sometido a todas estas cosas.

[**177**]

CAPITULO XVII
Qué comparación hay entre la belleza de Dios, del ángel, del alma y del cuerpo

La misma comparación que hay entre estos cuatro, la hay entre sus formas. En efecto, la forma del cuerpo consiste en la composición de muchas partes, está limitada a un lugar, se pierde con el tiempo. La hermosura del espíritu padece las variaciones del tiempo y contiene multitud de partes. La hermosura del ángel tiene sólo el número y está libre de las otras dos limitaciones. Pero la de Dios no padece ninguna de éstas. Tú ves, ciertamente, la forma del cuerpo, ¿quieres ver también la hermosura del espíritu? Quita a la forma corporal el peso de su propia materia, quita los límites del espacio, y deja el resto: ya tienes la hermosura del espíritu. ¿Quieres ver también la del ángel? Quita, te lo ruego, no sólo los límites espaciales, sino incluso el paso del tiempo y conserva la composición múltiple: y ya la habrás encontrado. ¿Deseas incluso ver la belleza de Dios? Quita además aquella composición múltiple de formas y deja la forma enteramente simple: al instante habrás alcanzado la hermosura de Dios. Pero[410] ¿qué me que-

---

[408] Sino que es atribuida la eternidad a Dios, p. ej., *Op.* 97, 1861 s. Contra esto, *In Parm., Op.* 1184. Cfr. la formulación en Proclo. *Plat. Theol.,* III 16: «Deus [...] est fons totus aeternitatis»; también S. Agustín: «Deus est auctor aeternitatis», citado en Sto. Tomás, *S. Theol.,* I 10, 2. Cfr. Saffrey, *Notes,* 174 y 180: Notas de Ficino extraídas de Proclo sobre la *sempiternitas, aeternitas y perpetuitas* con relación a *intellectus, cogitatio, opinio y sensus, Op.* 1721 (*Comm.* sobre Plotino, III 7). Cfr. también, más arriba, II 5 y VII 13, y también *Theol. Plat.,* XVIII 2, *Op.* 400 s.

[409] *Ep.* I, *Op.* 657. Cfr. Proclo, *Elem. Theol,* 191: cada parte del alma tiene una esencia eterna, pero actual en el tiempo.

[410] «Ma tu mi dirai: or che mi resta egli al presente, levate via le tre cose dette? E io ti risponderò, te essere ignorante, se la bellezza altro che luce essere credessi».

dará ahora, eliminadas éstas? ¿Es [**178**] que crees que la belleza es otra cosa que luz? Pues la belleza de todos los cuerpos es esta luz del Sol, que ves manchada por estas tres cosas, o sea, por la multitud de formas, pues la ves pintada de muchas figuras y colores, por el límite espacial, y por el cambio temporal. Quita su apoyo en la materia, de modo que más allá del lugar retenga las otras dos partes: tal es justamente la belleza del espíritu. Quita ahora si quieres el cambio del tiempo y deja el resto y te queda: la luz clarísima, sin lugar y sin movimiento, pero esculpida en todas las razones de todas las cosas. Esto es el ángel, esto es la belleza del ángel. Quita, por último, la multitud de las diferentes ideas, deja una luz simple y pura, semejante a aquella luz que permanece en la esfera misma del Sol y no se dispersa en el aire[411]: ya casi en cierto modo has captado la belleza de Dios, la cual supera al menos tanto las otras formas[412] cuanto la luz del Sol en sí misma pura, una e íntegra, sobrepasa el esplendor del Sol disperso, dividido, manchado y oscurecido por el aire nebuloso. Por tanto, la fuente de toda belleza es Dios. Dios es fuente de todo amor.

Además, la luz del Sol en el agua es como una sombra, en comparación a su luz más clara en el aire. El esplendor en el aire es igualmente una sombra con respecto al fulgor en el fuego, el fulgor en el fuego, sombra respecto a la luz del Sol, que refulge en el Sol mismo[413]. La misma comparación hay entre aquellas cuatro bellezas, del cuerpo, del espíritu, del ángel y de Dios. Dios no se engaña de modo que ame la sombra de su belleza en el ángel y olvide su belleza propia y verdadera. Ni el ángel es jamás cautivado por el aspecto del alma, que es su sombra, de modo que retenido por su sombra, abandone su propia figura. Pero sí nuestra alma, lo cual es sumamente doloroso, porque es el [**179**] origen de nuestra miseria, sólo el alma, digo, es tan seducida por los encantos de la forma del cuerpo, que pospone su propio aspecto, y olvidándose de sí misma, sigue la forma del cuerpo, que es su sombra[414].

De aquí se sigue aquel destino cruel de Narciso que canta Orfeo[415]. De aquí se sigue la miserable calamidad de los hombres. *Narciso adolescente,* esto es, el espíritu del hombre temerario e ignorante. *No mira su rostro.* No considera su propia sustancia y virtud. *Pero persigue su sombra en el agua y se esfuerza en abrazarla,* o sea, admira la belleza en el frágil cuerpo, que corre como el agua, y que es la sombra de su propio espíritu. *Abandona su figura. No alcanza nunca la sombra.* Porque el espíritu, siguiendo el cuerpo, se desprecia a sí mismo, y no se sacia con el uso del cuerpo. Pues él no apetece en realidad el propio cuerpo, sino que, como Narciso, seducido por la forma corporal, que es la imagen de su hermosura, desea su propia belleza. Y como no se da cuenta de este error, deseando una cosa y persiguiendo otra, no puede colmar jamás su deseo. Y por esto *se consume deshecho en lágrimas,* o sea, el espíritu, después que está fuera de sí y caído en el cuerpo, es atormentado por perturbaciones perniciosas[416] y corrompido por las bajezas del cuerpo, y muere[417], por así decirlo, porque ya parece ser más cuerpo que espíritu. De donde Diótima, queriendo que Sócrates evitase esta muerte, lo llevó del cuerpo al espíritu, de éste al ángel, y de éste a Dios.

---

411 «fuora».
412 «le altre bellezze».
413 «che nella ruota sua riluce».
414 «ombra della spezie dell'anima».
415 *Orphica,* frg. 315 (Abel) = 362 (Kern), sólo transmitido aquí. Ficino está de acuerdo con esto con Plotino, I 6, 8 y V 8, 2. Cfr. Ovidio, *Metam.,* III, 339, 510.
416 «mortali».
417 «quasi affoga e muore».

[**180**]

CAPITULO XVIII
Cómo el alma se eleva de la belleza del cuerpo a la belleza de Dios

Y bien, queridísimos convidados, imaginad de nuevo a Diótima hablando a Sócrates. Ningún cuerpo, Sócrates, es enteramente bello. Pues o realmente es en una parte hermoso, y en otra deforme, o bien hoy es hermoso y otro día en absoluto, o a los ojos de uno aparece bello y a los de otro feo. Por tanto, la belleza del cuerpo, corrompida por el contagio de la fealdad, no puede ser belleza pura, verdadera y primera. Además, ninguno puede pensar que la propia belleza es fea, así como ninguno puede pensar que la sabiduría es insensata, pero consideramos que la disposición de los cuerpos es a veces bella, y a veces fea. Y al mismo tiempo, unos piensan acerca de ella de una manera, otros de otra. No hay, por tanto, en los cuerpos belleza primera y verdadera. Añade a esto que muchos cuerpos son designados con un solo nombre de belleza. Una es por tanto la naturaleza de la belleza común en muchos cuerpos, por la que son llamados de igual modo bellos. Esta naturaleza una porque está en otros, o sea, en la materia, se estima que depende de otros. Pues aquello que no puede sustentarse, mucho menos puede depender de sí. Pero ¿dependerá de la materia? En absoluto. Ninguna cosa deforme e imperfecta puede ornarse y perfeccionarse a sí misma. Y aquello que es uno, de uno debe nacer. Por lo cual la única belleza de muchos cuerpos depende de un artífice incorpóreo. El único artífi-[**181**]-ce de todo es Dios, que por medio de los ángeles y de las almas continuamente hace bella toda la materia del mundo. Y por esto hay que pensar que la verdadera razón de la belleza se encuentra en Dios y en sus ministros más que en el cuerpo del mundo. Por estos grados, Sócrates, ascenderás, según pienso, fácilmente a ella.

Si la naturaleza te hubiese dado, mi querido Sócrates, los ojos de lince, de modo que penetraras[418] con la mirada todo lo que te rodea, el cuerpo de tu Alcibíades, exteriormente muy hermoso, te parecería muy feo. ¿Qué es lo que amas, amigo? Es una superficie, o mejor, un color lo que te rapta, un reflejo de luces y una ligerísima sombra, y quizá te embarga una vana ilusión, de modo que amas lo que sueñas más que lo que ves. Por lo demás, para que no parezca que te contradigo en todo, admitamos que tu Alcibíades es verdaderamente hermoso. Pero ¿en qué parte es bello? Ciertamente, en todos sus miembros, excepto en la nariz chata y las cejas demasiado altas. En cambio, estas partes son bellas en Fedro. Pero en él desagrada el grosor de sus piernas. Ciertamente, todo esto sería hermoso en Cármides, si no te molestara su cuello demasiado delgado. Así, si consideras cada hombre en particular, no alabarás a ninguno enteramente. Recogerás, entonces, lo que es correcto en cada uno, y fabricarás según tu juicio, a partir de la observación de todos, una figura irreprochable, de modo que la belleza absoluta del género humano, que se encuentra dispersa en muchos cuerpos, esté reunida en tu espíritu por la formación de una imagen. Y entonces, Sócrates, despreciarás la imagen de cualquier hombre si la comparas a ésta. Ciertamente[419], no posees ésta tanto gracias a los cuerpos como al espíritu. Por tanto, ama a ésta, que fabricó tu espíritu, y al propio espíritu que es su artífice, [**182**] más que a aquella exterior, que es incompleta y dispersa. ¿Qué te propongo yo que ames en el espíritu? La belleza de los cuerpos es luz, y la belleza del espíritu es luz[420]. La luz del espíritu es verdad, la cual es la única que tu amigo Platón suele pedir a Dios en sus ruegos[421]. *Concédeme,* dice, *Dios, que mi espíritu se haga bello, y*

---

[418] «in modo che i corpi che in te si scontrano, non solamente di fuori, ma eziando dentro sedessi».
[419] «tu sai bene».
[420] «La bellezza de' corpi è luce visibile: la bellezza dell'Animo è invisibile luce».
[421] «in votis suis», *om.*

que las cosas que pertenecen al cuerpo no impidan la belleza del espíritu. Que yo considere rico sólo al que es sabio[422]. Platón declara en estas palabras que la belleza del espíritu consiste en la verdad y en la sabiduría, y ésta es concedida a los hombres por Dios. Una misma verdad dada a nosotros por Dios en sus distintos efectos, adquiere los nombres de las diversas virtudes. En cuanto muestra las cosas divinas, se llama sabiduría, que Platón pide a Dios sobre cualquier otra cosa, en cuanto muestra las cosas naturales, ciencia, si las humanas, prudencia, si nos hace equitativos, justicia, si invencibles, fortaleza, si tranquilos, se llama templanza.

De donde se consideran dos géneros de virtud. Las virtudes morales, digo, y las virtudes intelectuales, que son más excelentes que aquéllas. Las intelectuales son sabiduría, ciencia, prudencia; las morales: justicia, fortaleza y templanza. Las morales, por sus obras y tareas cívicas, son más conocidas. Las intelectuales están más ocultas, a causa de la verdad escondida. Además el que es educado con costumbres honestas, como es más puro que los otros, fácilmente se eleva a las virtudes intelectuales. Por esto te aconsejo que en primer lugar consideres la belleza del espíritu, que se basa en las costumbres, para que entiendas que hay una sola razón de todas estas costumbres, por la cual del mismo modo son llamadas honestas[423]. O sea, una úni-[**183**]-ca verdad de vida purísima que, por los actos de la justicia, la fortaleza y la templanza, nos conduce a la verdadera felicidad.

Ama, entonces, primero esta única verdad de costumbres y luz bellísima del espíritu. Sabe, también, que debes elevarte por encima de las costumbres a la clarísima verdad de la sabiduría, la ciencia y la prudencia, si consideras que éstas se conceden al espíritu formado en muy buenas costumbres, y que en ellas se contiene la regla rectísima de la vida moral. Y aunque examines varias doctrinas de sabiduría, ciencia y prudencia, considera, sin embargo, que en todas hay una sola luz de verdad, por la que todas de igual modo son llamadas bellas. Yo te recomiendo que ames con el mayor cuidado esta luz, como la belleza suprema del espíritu. Pero esta única verdad, que se encuentra en muchas doctrinas, no puede ser la verdad primera de todo, pues ella está en otro, al estar distribuida en muchas doctrinas. Y aquello que yace en otro, ciertamente depende de otro. Y una única verdad no nace de una multitud de doctrinas. Pues lo que es uno, debe nacer de uno. Por lo que hace falta que por encima del alma del hombre haya una sabiduría que no esté dividida en diversas doctrinas sino que sea una sabiduría única, de cuya única verdad nazca la verdad múltiple de los hombres.

Recuerda, Sócrates, que aquella única luz de la única sabiduría es la belleza del ángel, que debes honrar sobre la belleza[424] del alma. Aquélla, como más arriba mostramos, supera la hermosura[425] de los cuerpos, porque no está limitada en lugar alguno, ni se divide según las partes de la materia, ni se corrompe. Supera también la belleza del espíritu porque es absolutamente eterna y no se mueve en el transcurso del tiempo. [**184**] Pero, como aquella luz del ángel resplandece[426] en una serie de muchas ideas, hace falta que sobre toda esta multitud haya unidad, que es el origen de todo número, y es necesario que ésta salga de un principio de todas las cosas, que llamamos Uno en sí mismo. Por tanto, la luz absolutamente simple del Uno en sí mismo, es la belleza infinita, porque no está ensuciada por las manchas de la materia, como la hermosura del cuerpo, ni cambia por el transcurso temporal, como la del alma, ni está dispersada en una multi-

---

[422] *Phaedon,* 66a-67d.
[423] «belli».
[424] Lat.: «speties»; ital.: «bellezza».
[425] Lat.: «speties»; ital.: «forma».
[426] «quella luce angelica risplende nell'ordine di più idee che sono nell'angelo».

tud[427], como la del ángel. Y toda cualidad, que está separada de un elemento extraño, se llama, según los Físicos, infinita. Si hubiese un calor en sí mismo, no impedido por el frío y la humedad, ni gravado por el peso de la materia, se llamaría calor infinito, porque su fuerza sería libre y no estaría restringida por los límites de algo adicional[428]. Igualmente, la luz infinita es independiente de todo cuerpo, pues brilla sin medida ni límite, porque brilla por su naturaleza, puesto que no está limitada por otros. Por tanto, la luz y la belleza de Dios, que es enteramente pura y libre de toda condición, se llama sin duda belleza infinita. La belleza infinita requiere un amor inmenso. Por lo cual, te ruego, Sócrates, que ames el resto con medida y límite; pero que ames a Dios con amor infinito y no fijes al amor divino medida alguna[429]. Estas son las palabras de Diótima a Sócrates[430].

[**185**]

CAPITULO XIX
Cómo se debe amar a Dios

En cuanto a nosotros, virtuosísimos amigos, no sólo amaremos a Dios sin medida, como imaginamos que aconsejaba Diótima, sino que sólo amaremos a Dios. Efectivamente, la mente es a Dios como la mirada de los ojos al sol. El ojo no sólo busca la luz sobre las otras cosas, sino que incluso sólo busca la luz del Sol. Si amamos los cuerpos, los espíritus, los ángeles, no amamos propiamente a éstos, sino a Dios; en los espíritus, la semejanza de Dios; en los ángeles, su imagen. Así, ahora amaremos a Dios en todas las cosas, de tal modo que finalmente amemos todas las cosas en Dios. Pues, viviendo así, llegaremos hasta el punto de ver no sólo a Dios, sino todas las cosas que están en Dios y de amarlo no sólo a él mismo sino a todas las cosas que hay en él. Aquél que en el tiempo presente se consagra con amor todo entero a Dios, finalmente se reencontrará en él. Porque retornará a la idea por la que fue formado. Allí, si le faltase algo, será reformado, y estará unido a su idea eternamente. Pues[431] un hombre verdadero y la idea del hombre es una misma cosa. Pero cualquiera de nosotros que está separado de Dios en la tierra no es un hombre verdadero, porque está separado[432] de su idea, y de su forma. El amor divino y la piedad nos conducirán a ella, pues como estamos aquí divididos y mutilados, unidos a nuestra idea [**186**] al amar, llegaremos a ser hombres completos de modo que parezca que hemos amado primero a Dios en las cosas, para amar después las cosas en él, y que honramos las cosas en Dios para reencontrarnos a nosotros mismos en él antes de todas las cosas, y, amando a Dios, parezca que nos hemos amado a nosotros mismos.

---

[427] «multitudine di forme».
[428] «creatura».
[429] «Ma il Creatore ama con amore infinito e guardati quanto puoi, che nell'amore Iddio non abbi ne modo ne misura alcuna».
[430] «Questi sono li ammonimenti, i quali noi abbiam figurato, che Diotima sacerdotessa castissima dia a Socrate».
[431] «Io voglio che voi sappiate...»
[432] «perche siamo disgiunti dalla nostra idea la quale è nostra forma».

DISCURSO SÉPTIMO

[**189**]

CAPITULO I
Conclusión de lo anteriormente dicho y opinión del filósofo Guido Cavalcanti

En último lugar Cristóforo Marsuppini, hombre muy culto, que iba a representar el papel de Alcibíades, se volvió a mí con estas palabras. «Ciertamente, Marsilio, felicito muchísimo a la familia de tu Giovanni, que nos ha dado entre muchos hombres ilustres en doctrina y obras, a Guido[433] el filósofo, justo merecedor de su patria[434], y en su siglo, superior a todos en las sutilezas de la dialéctica, quien, después de imitar este amor socrático tanto en las costumbres como en sus poemas, brevemente resumió lo dicho por vosotros».

Fedro, en efecto, trató del origen del amor, que surge de las entrañas del caos. Pausanias dividió este amor ya nacido en dos especies, o sea, celeste y vulgar. Erixímaco nos reveló su extensión, al mostrar que éste está en todas las cosas dividido en dos partes. Aristófanes declaró lo que hace en cada uno la presencia de un dios[435] tan grande, demostrando que por éste los hom-[**190**]-bres, divididos, se rehacen. Agatón trató cuánta es su virtud y poder, puesto que sólo él los hace felices. Sócrates finalmente, instruido por Diótima, explicó en suma qué es el amor, cómo es y de dónde nace, cuántas partes tiene, a qué fines tiende y qué valor tiene.

El filósofo Guido Cavalcanti parece que incorporó en sus versos[436] todas estas cosas con mucho arte. Al igual que el espejo, alcanzado de algún modo por el rayo del sol, resplandece e inflama, por el reflejo de este resplandor, la lana colocada cerca de él, así considera él que la parte del alma que llama oscura fantasía y memoria, como un espejo, es alcanzada por el simulacro de la belleza, que toma el lugar del propio Sol, como por un cierto rayo que entra por los ojos, de tal modo que aquélla por esta imagen reproduce para sí otra imagen, casi como un resplandor de la primera imagen, por el cual se enciende la capacidad de apetecer, no de otro modo que la lana es encendida, y ama. Añade que este primer amor encendido en el apetito sensitivo es creado por la forma del cuerpo, captada a través de los ojos. Pero que esta forma no se imprime en la fantasía del mismo modo que en la materia corporal, sino sin materia, de manera que es una imagen de un cierto hombre, situado en un lugar y en un tiempo determinado. Y que de esta imagen al instante brilla en la mente otra forma, la cual no parece ser ya semejante a un cuerpo humano particular, como era en la fantasía, sino que es razón común y definición de todo el género humano por igual. Por tanto, así como de la imagen, tomada de un cuerpo por la [**191**] fantasía[437], nace en el apetito sensitivo, al servicio del cuerpo, el amor inclinado a los sentidos, así de esta forma de la mente y de la razón común, que

---

[433] Guido Cavalcanti, poeta del *dolce stil novo,* cuya teoría del amor se interpreta en este capítulo. Antonio Manetti escribió, entre otras obras, una biografía de Guido.

[434] «diligente tuttore della Patria sua». En este capítulo, exposición del concepto de amor socrático.

[435] «Cupidine».

[436] Según el punto de vista general, se interpreta ahora la más famosa poesía de Guido Cavalcanti: «Donna mi prega» (*Le rime,* ed. G. Favati, Milano/Napoli, 1957; también en Marcel, apéndice, 272 s., en Jayne, 239 s.: ver también aquí apéndice). Pero la interpretación es muy forzada, la metáfora del espejo y las menciones de «sole» y «raggio» se traen de los pelos. Ficino se apoya o en más textos o en la rica literatura de comentarios a la poesía (ver Nelson, *Theory of love,* 79).

[437] «Si come dalla fantasia, da poi che ha pressa la immagine del corpo».

está lejanísima del cuerpo, nace en la voluntad otro amor, muy distante del trato del cuerpo. Sitúa aquel amor en el placer, a éste en la contemplación. Y considera que aquél se vuelve sobre la figura particular de un solo cuerpo, y éste sobre la belleza universal de todo el género humano. Y que estos dos amores combaten entre sí en el hombre, y aquél le rebaja a la vida bestial y voluptuosa, mientras que éste le hace elevarse a la vida angélica y contemplativa. Afirma que éste está libre de perturbación y se encuentra en pocos; y aquél está torturado por múltiples pasiones y se apodera de la mayoría. Por esto, resuelve éste con pocas palabras y es más prolijo al narrar las pasiones del otro.

Pero, puesto que él explica muy claramente aquello que vosotros también contasteis antes, no he creído necesario examinarlo ahora[438]. Ciertamente, que os baste saber que este filósofo mezcló en la creación del amor una cierta ausencia de forma del caos, tal cual vosotros lo expusisteis más arriba, al decir que la oscura fantasía se iluminaba y que de la mezcla de la oscuridad y la luz nacía el amor. Además, ¿quién no ve en sus palabras ese doble amor celeste y vulgar?[439] Pues pone su origen primero en la belleza de las cosas divinas, y segundo en la belleza de los cuerpos[440]. Pues por *sol* entiende la luz de Dios, y por *rayo,* la forma de los cuerpos. Y termina diciendo que el fin del amor res-[**192**]-ponde a su principio, pues la instigación del amor lleva a unos hacia la forma del cuerpo, y a otros a la forma de Dios[441].

[**193**]

CAPITULO II
Sócrates fue un amante verdadero y semejante a Cupido

Baste hasta aquí lo dicho sobre el amor. Vayamos ahora a Sócrates y Alcibíades. Después que los convidados habían alabado bastante al dios de los amantes, quedaba alabar a aquellos legítimos amigos de este dios. Todos cuentan que Sócrates[442] más que nadie entre todos amó convenientemente. Este, aunque toda su vida manifiestamente y sin ningún disimulo militó en los campos de Cupido[443], no hubo nadie que le acusara de amar a alguien deshonestamente. Su vida austera y su frecuente crítica de los vicios ajenos le habían hecho hostiles, como suele la verdad[444] a muchos e importantes hombres, en particular Anito, Melito y Licón, ciudadanos poderosísimos en la República, y a Trasímaco, Polo y Calías, oradores. Además, tuvo como perseguidor muy encarnizado al cómico Aristófanes. Pero ni aquellos poderosos ciudadanos en la acusación que llevó a Sócrates a juicio[445] hablaron de amor des-[**194**]-honesto ni los oradores enemigos de él reprocharon nada de esto a Sócrates. Ni tampoco el cómico Aristófanes, aunque recoge en sus *Bacanales* otras muchas calumnias ridículas y absurdas. ¿O creéis vosotros

---

[438] «Ideo istum paucis verbis absolut, in alterius passiones enarrandis prolixor / Quoniam vero eadem apertissime, que et vos in superioribus narravistis, hic explicat, ea in presentis recensere opus esse non censui», *om.*

[439] «amorem preterea geminum illum / celestem scilicet et vulgarem quin in eius verbis non videat?», *om.*

[440] «imperocche quando nei suoi versi dice: sole et radio».

[441] «in modo che l'instinto d'Amore fa cadere alcuno infino al tatto del corpo e alcuni fa salire infino a la vision di Dio».

[442] Lo que sigue pertenece al género de las vidas de Sócrates, p. ej., la de Gionozzo Manetti, aprox. de 1440 (Cfr. la Intr. *Vita Socratis et Senecae,* ed. A. de Petris, Firenze, 1979, donde las fuentes son probadas ampliamente), que se compila de Platón, Jenofonte, Cicerón y Diógenes Laercio; cfr. VI 1.

[443] «seguitasse dietro al carro di Cupidine».

[444] «si come suol colui, che non tace il vero».

[445] *Apolog.,* 23e. «Nondimeno quelli potenti quando per levara dinanzi a Socrate veridico, lo condussero in giudizzio, e con falsi testimoni lo accusarono, opponendogli alcuni difetti da lui remoti».

que nuestro Sócrates hubiera podido esquivar las venenosas lenguas de tales detractores si por el contrario él no hubiese estado lejanísimo de toda sospecha de este vicio?

Virtuosísimos amigos, ¿es que no habéis advertido[446] en lo anterior que cuando Platón imagina el amor pinta enteramente la figura de Sócrates[447], como si el amor verdadero y Sócrates fueran muy semejantes entre ellos, y que por esto Sócrates es, sobre los otros, el verdadero y legítimo amante? Vamos, recordad bien en el espíritu aquel retrato del amor. Veréis representado en él a Sócrates. Poned ante vuestros ojos la persona de Sócrates. Lo veréis *flaco, seco y pálido*[448], o sea, un hombre melancólico[449] y descuidado por naturaleza, como se cuenta. E hirsuto a causa del ayuno, desastrado a causa de la negligencia. Además, *desnudo,* esto es, cubierto por un simple y viejo mantucho[450]. *Que anda descalzo,* Fedro testimonia, según Platón, que Sócrates siempre solía andar así[451]. *Humilde y de bajo vuelo,* pues la mirada de Sócrates estaba siempre fija en la tierra, como dice Fedón[452]. Frecuentaba además lugares vulgares, pues se le veía en los talleres de los es-[**195**]-cultores o de Simón el zapatero[453]. Usaba palabras rústicas y toscas, según le reprochó Calicles en el *Gorgias*[454]. Era, además, tan tranquilo que, aunque muchas veces le dijeron palabras muy injuriosas e incluso alguna vez fue golpeado, se cuenta que su espíritu no se conmovía jamás[455]. *Sin casa,* Sócrates, al ser preguntado de dónde era, respondió: del mundo. Pues la patria está allí donde está el bien[456]. No tenía casa propia ni blando lecho, ni bagaje costoso. *Duerme a las puertas, en la calle, al sereno,* estas cosas indican en nuestro Sócrates el pecho abierto y su corazón descubierto a cualquiera. Además, que se deleitaba en el ver y el oír, que son las puertas del espíritu. Y también que Sócrates andaba seguro y sin miedo, y cuando lo necesitaba se acostaba en cualquier lugar, envuelto en su manto[457].

Siempre pobre. ¿Quién ignora que Sócrates fue hijo de un escultor y de una comadrona, y que hasta su vejez tuvo que ganarse la vida con sus propias manos esculpiendo piedras, y que no tuvo jamás bastante con qué alimentarse a sí y a sus hijos?[458] Y en todo lugar confesaba la pobreza de su mente, preguntando a otros y proclamando que él no sabía nada[459]. *Viril.* Pues era de espíritu constante y opinión inquebrantable, e incluso despreció a Arquelao de Macedonia, Escopas de Cranón y Euríloco de Larisa con altivez, cuando no aceptó de ellos las riquezas que le enviaron ni quiso acudir a ellos[460]. *Audaz y feroz.* Cuánta fue su fortaleza en las cosas de la guerra, Alcibíades lo narra abundan-[**196**]-temente en el *Banquete,* pues Sócrates, se dice, habiendo obtenido la victoria en Pontidea, le concedió su triunfo de buena gana[461]. *Vehemente.* Era, según le

---

[446] «Ponete voi mente a quello che io sopra ho molto considerato».
[447] Todo el discurso de Diótima es un análisis de la naturaleza socrática. W. Jaeger, *Paideia,* II, 1944, p. 403.
[448] Cfr. *De vita,* I 4, *Op.* 496 s. Sobre la melancolía en los literatos y en la interpretación física, cfr. Aristóteles, *Problemata,* XXX 1, 954a 7; en todo caso, la forma animal vital y divina de Saturno no se ha atribuido a los melancólicos, como Alcibíades a Sócrates.
[449] Aristóteles, *Problemata,* XI, 953a.
[450] Diógenes Laercio, II, 28 (*Symp.* 220b).
[451] *Phaidros,* 229a.
[452] *Phaedon,* 117b.
[453] Jenofonte, *Memor.,* III, 10; *Apología de Sócrates,* 22cd; Diógenes Laercio, II, 122 (Simon).
[454] *Gorgias,* 494d.
[455] Diógenes Laercio, II, 21.
[456] Cicerón, *Tusc.* V 38, 107.
[457] *Apologie,* 23bc-38b; Jenofonte, *Memor.,* I 2,1; *Econom.,* II, 3.
[458] *Apologie,* 21d; *Respublica* V.
[459] *Apologie,* 31bc.
[460] Diógenes Laercio, II, 18.
[461] *Symposium,* 220d-221c.

había considerado Zopiro el fisonomista, muy vivo[462]. Muchas veces al hablar, bajo el impulso de su fuerza oratoria, solía agitar las manos y tirarse de los cabellos[463]. *Facundo.* Al disputar, encontraba argumentos casi iguales tanto a favor como en contra. Y aunque usase palabras vulgares, según dice Alcibíades en el *Banquete,* conmovía los espíritus de los oyentes más que Temístocles, Pericles y todos los otros oradores[464].

Acecha a los buenos y bellos. Alcibíades dice que Sócrates le acechaba siempre[465]. Seducido por el amor de aquéllos que parecían dotados de un carácter honesto, Sócrates los cautivaba con sus razones para el estudio de la filosofía[466]. *Cazador hábil y sagaz.* Que Sócrates solía cazar la forma divina a partir de la forma del cuerpo, se ha dicho suficientemente más arriba, y Platón lo testimonia en el *Protágoras*[467]. *Ingenioso.* Sócrates, como indican los diálogos de Platón, refutaba de muchos modos a los sofistas, alentaba a los adolescentes, instruía a los hombres modestos. *Amigo de la prudencia.* Pues fue de tanta prudencia y tan perspicaz en sus predicciones que cualquiera que obraba contra su consejo, estaba perdido; lo cual lo narra Platón en el *Teages*[468]. *Durante toda la vida filosofando.* En su defensa ante los jueces dijo a los jueces que si le absolvieran con la condición de que nunca más filosofara, preferiría morir a dejar de filosofar[469].

[**197**] *Encantador, mago, hechicero y sofista.* Alcibíades dice que era seducido por las palabras socráticas más que por las melodías de los excelentes músicos Marsias y Olimpo[470]. Y que tenía un demonio familiar[471] lo testimonian sus amigos y sus acusadores. Además, Aristófanes el cómico y también sus acusadores llamaron a Sócrates sofista. Porque tenía la misma capacidad para persuadir y disuadir[472]. *En medio entre la sabiduría y la ignorancia.* Aunque todos los hombres sean ignorantes, dijo Sócrates, yo me diferencio de los demás en esto, que yo no ignoro mi ignorancia mientras que los otros la ignoran absolutamente[473]. Y, así, estaba en el medio entre la sabiduría y la ignorancia, ya que, aunque ignorase las cosas mismas, conocía sin embargo su ignorancia.

Por todo esto, Alcibíades ha considerado que, después del amor mismo, se ha de alabar a Sócrates como muy semejante al amor[474] y como el amante más verdadero, de tal modo que al alabar a éste, igualmente alabamos a todos aquéllos que aman de manera semejante. Cuáles son las alabanzas de Sócrates, aquí las habéis escuchado, y claramente se muestran en las palabras de Platón por boca de Alcibíades. De qué modo amaba Sócrates, lo puede saber cualquiera que se acuerde de la doctrina de Diótima.

---

[462] Cicerón, *Tusc,* IV-37, 80.
[463] «strapparsi i peli della barba».
[464] *Symp.,* 215e.
[465] Id., 213c.
[466] Id., 222b.
[467] *Protágoras,* 89e.
[468] *Teages,* 128d-129a.
[469] *Apolog.,* 29d.
[470] *Symp.* 215bc.
[471] *Hippias mayor,* 304a; *Apolog.,* 31d-40ab; *Phaidr.,* 242bc; *Eutidemo,* 272c.
[472] Aristófanes, 114 s.
[473] *Apolog.,* 21d.
[474] «vero cultore di questo Dio».

[**198**]

CAPITULO III
Del amor bestial, que es una especie de locura

Pero me preguntará quizá alguno en qué es ventajoso este amor socrático al género humano, por qué es digno de tantas alabanzas y en qué perjudica al contrario. Os lo diré, retomándolo de un poco más arriba.

Nuestro Platón define en el *Fedro*[475] el furor como una alienación de la mente. E indica dos géneros de alienaciones. Estima que una proviene de enfermedades humanas, la otra de Dios. A la primera la llama locura, a la segunda furor divino. En la enfermedad de la locura el hombre es arrastrado más allá de la figura humana, y de hombre se convierte casi en bestia. Dos son las clases de locura. Una nace de la imperfección del cerebro, la otra del corazón. El cerebro está ocupado a veces por un exceso de bilis demasiado caliente, a veces por sangre recalentada, y otras por la bilis negra. Y por esto los hombres se vuelven locos. Aquéllos que son atormentados por la bilis recalentada, aunque no sean injuriados por ninguno, se irritan violentamente, gritan fuerte, se lanzan contra los que se encuentran y se golpean a sí mismos y a otros. Aquéllos que padecen la sangre recalentada, prorrumpen sin contenerse en risas excesivas y hacen alarde en contra de las costumbres de todos, prometen maravillas de sí mismos y se regocijan locamente cantando y saltan de gozo. Aquéllos que están oprimidos por la bilis negra, [**199**] están siempre desolados[476], y se imaginan unos sueños que les asustan en el presente y les hacen temer el futuro. Estas tres clases de locura se producen por un defecto del cerebro. Pues cuando aquellos humores se retienen en el corazón, dan origen a la angustia y la inquietud, y no a la locura. Pero cuando oprimen la cabeza a la demencia, por esto se dice que está en relación con un defecto del cerebro. Pero consideramos que esta locura se produce por una enfermedad del corazón, por la que se afligen los que aman perdidamente. A éstas se atribuye falsamente el muy sagrado nombre de amor. Pero para que no parezca que quizá sabemos demasiado en contra de la opinión de muchos, gracias a esta discusión, nosotros también emplearemos el nombre de amor para estas enfermedades.

[**200**]

CAPITULO IV
Es propia del amor vulgar una especie de fascinación

Y vosotros ahora poned atención con los oídos y la mente a lo que voy a decir. La sangre en la adolescencia es sutil, clara, caliente y dulce. Pues con la edad, cuando se han disuelto las partes más sutiles, se hace más espesa y por esto se hace más oscura. Aquello que es ligero y poco denso, es puro y transparente; y al contrario. Pero ¿por qué decimos que es caliente y dulce? Porque la vida y el principio del vivir, o sea, la propia generación se basa en el calor y la humedad, y el semen, que es el primer nacimiento de los vivientes[477], es caliente y húmedo. Esta naturaleza está llena de fuerza en la infancia y en la adolescencia. Pero en las edades siguientes poco a poco se va trocando en las cualidades contrarias, sequedad y frialdad. Por esto, la sangre en el adolescente es sutil, clara, caliente y dulce. Porque es sutil, es clara, porque es nueva, es caliente y dulce, porque es caliente y húmeda parece que es dulce. Pues lo dulce nace de la mezcla de lo

---

[475] *Phaidr.,* 256a, *Op.* 1364.
[476] «sempre melancolici» ver *De vita,* I.
[477] «prima viventium genitura», *om.*

caliente y lo húmedo. ¿Por qué digo todo esto? Para que entendáis que en aquella edad los espíritus (*spiritus*) son sutiles, claros, calientes y dulces. Pues como los espíritus (*spiritus*) se generan de la sangre más pura por el calor del corazón[478] en nosotros son siempre semejantes al hu-[**201**]-mor de la sangre. Pero al igual que este vapor de los espíritus (*spiritus*) nace de la sangre, así también manda fuera rayos semejantes a sí por los ojos, como a través de ventanas de vidrio. Y también, como el sol que es el corazón del mundo expande en su curso la luz y por la luz difunde sus virtudes a las regiones inferiores, así el corazón de nuestro cuerpo, agitando la sangre próxima a él en su movimiento eterno, desde él extiende los espíritus (*spiritus*) a todo el cuerpo. Y a través de aquéllos difunde las chispas de luz de los rayos a cada miembro, sobre todo a través de los ojos. Porque al ser el espíritu (*spiritus*) ligerísimo, fácilmente asciende a las partes más elevadas del cuerpo, y su luz resplandece más copiosamente por los ojos, porque los ojos son transparentes y, entre todas las partes del cuerpo, los más nítidos.

Y que en los ojos y en el cerebro hay alguna luz, por pequeña que sea, nos lo prueban muchos animales que ven en la noche, cuyos ojos resplandecen en las tinieblas. Y además sucede que si uno oprime con el dedo de una cierta manera el ángulo del ojo[479], parece que se ve dentro del ojo un círculo luminoso. Se dice también que el divino Augusto[480] tenía los ojos tan claros y brillantes que cuando miraba fijamente a alguno le obligaba a bajar los ojos, como si hubiera mirado al sol. También se cuenta que Tiberio[481] tenía los ojos muy grandes y, lo que es asombroso, que veían en la noche y en las tinieblas, pero sólo por un momento, y en cuanto despertaban del sueño, y después enrojecían. Por otra parte, que el rayo que es lanzado por los ojos lleva consigo el vapor seco del espíritu (*spiritus*), y este vapor la sangre, lo podemos entender porque los ojos enfermos y rojos comunican por la emisión de su rayo la misma enfermedad a los ojos del que [**202**] los mira de cerca. De donde se muestra también que el rayo se extiende hacia el que le sale al encuentro, y junto con el rayo fluye un vapor de sangre corrupta, por cuyo contagio enferma el ojo del que mira.

Aristóteles[482] escribe que las mujeres, durante la menstruación, a menudo con su mirada manchan un espejo con gotas de sangre. Creo que esto tiene su origen aquí, porque el espíritu (*spiritus*), que es vapor de sangre, parece que es una sangre tan ligera que escapa a los ojos, pero al hacerse más densa en la superficie del espejo, se hace claramente perceptible. Cuando esto ocurre en una materia menos compacta, como tela o madera, no se ve, porque no permanece en la superficie de tal materia, sino que penetra. Si en una materia densa, pero rugosa, como piedras, ladrillos u otras semejantes[483], por la desigualdad de tal cuerpo se fragmenta y dispersa. Sin embargo, el espejo por su dureza fija el espíritu (*spiritus*) en la superficie; por la igualdad y suavidad lo conserva sin fragmentarlo; por su brillo, favorece y aumenta el rayo del mismo espíritu (*spiritus*); por su frialdad condensa en pequeñas gotas el ligerísimo vapor de aquél. Por la misma razón, cuando con la boca exhalamos con insistencia sobre un vidrio, bañamos la superficie de éste con un ligerísimo rocío de saliva. Porque la exhalación que se escapa de la saliva, condensada ya en esta materia, vuelve a ser saliva.

¿Qué tiene de sorprendente entonces si el ojo abierto, y dirigido con atención hacia alguno, lanza a los ojos del que está cerca las flechas de sus rayos, y junto con éstas, que

---

[478] «ma si come questo sapore di sangue, che si chiama spirito, nascendo del sangue è tale quale è il sangue».
[479] «cioè la lagrimatoria».
[480] Cayo Suetonio, *Vitae Caesarum,* Augusto, 79.
[481] Id., Tiberio, 68.
[482] Aristóteles, *De insomniis* II, 459.
[483] «similia», *om.*

son el vehículo del espíritu (*spiritus*), extiende el vapor sanguíneo, que llamamos espíritu (*spiritus*)? De aquí la flecha envenenada traspasa los ojos y como es lanzada por el corazón del que hiere, busca el pecho del hombre herido, como su propia morada, [**203**] hiere su corazón y se condensa en su más duro dorso, y se convierte en sangre. Esta sangre extraña, que es ajena a la naturaleza del herido, envenena la sangre propia de éste. Y envenenada la sangre, se enferma. De aquí nace una fascinación doble. La mirada de un viejo repugnante y la de una mujer durante la menstruación, fascina a un chiquillo. La de un adolescente fascina a uno más viejo. Y porque el humor del más viejo es frío y más lento, apenas toca en el chiquillo el dorso del corazón, e incapacitado para transmitirlo, conmueve muy poco el corazón, a menos que a causa de su infancia sea muy tierno. Y por esto es una fascinación ligera. Pero es gravísima aquélla por la que el más joven hiere el corazón del más viejo. Esto es de lo que se lamenta, amigos míos, el platónico Apuleyo[484]: «*Toda la causa,* dice, *y el origen de mi dolor presente, y también, al mismo tiempo mi propio remedio y mi única salud, eres tú. Porque tus ojos que han penetrado a través de los míos hasta el fondo de mi corazón, encienden en mis entrañas un vivísimo fuego. Ten, entonces, misericordia del que perece por tu causa».*

Poned, os ruego, ante vuestros ojos a Fedro de Mirrinonte y a Lisias, el orador, cautivado por el amor de éste. Lisias se queda con la boca abierta ante el rostro de Fedro, Fedro dirige las centellas de sus ojos a los ojos de Lisias. Y con estos destellos transmite a la vez su espíritu (*spiritus*). El rayo[485] de Fedro se une fácilmente con el rayo de Lisias y el espíritu (*spiritus*) de uno se junta fácilmente con el espíritu (*spiritus*) del otro. Este vapor, generado en el corazón de Fedro, al instante se dirige al corazón de Lisias, por cuya dureza se hace más denso, y de nuevo vuelve a su anterior estado, en la sangre de Fedro, de modo que, cosa asombrosa, esta sangre de Fedro está ya en el corazón de Lisias. A partir de aquí, uno y otro prorrumpen en gri-[**204**]-tos. Lisias dice a Fedro: ¡Corazón mío, Fedro, queridísimas entrañas! Fedro dice a Lisias: ¡Mi espíritu (*spiritus*), mi sangre, Lisias! Fedro sigue a Lisias, porque el corazón reclama su humor. Lisias sigue a Fedro, porque el humor sanguíneo reclama su propio vaso y su propia sede. Pero Lisias sigue con más ardor a Fedro, pues el corazón sin una mínima partícula de su humor vive más fácilmente que el humor sin el corazón propio. El río tiene más necesidad de la fuente, que la fuente del riachuelo. Por tanto, así como el hierro, porque ha recibido la cualidad del imán, es atraído hacia esta piedra, pero él no atrae a la piedra, así Lisias sigue a Fedro más que Fedro a Lisias.

[**205**]

CAPITULO V
Cuán fácilmente somos envueltos por el amor en sus redes

Pero dirá, quizá, alguno, ¿puede un rayo tan ligero, un espíritu (*spiritus*) tan leve, una cantidad tan pequeña de sangre de Fedro, corromper a Lisias entero tan rápidamente, tan fuerte, tan perniciosamente? Esto no parecerá asombroso, si consideráis otras enfermedades que se originan por contagio como el prurito, la sarna, la lepra, la pleuresía, la tisis, la disentería, la oftalmía y la peste. El contagio del amor se produce fácilmente y llega a ser la peste más grave de todas. Porque este vapor espiritual y esta sangre introducidos por el adolescente en el hombre más viejo tiene, como hemos dicho más arriba, cuatro cualidades. Es claro, sutil, caliente y dulce. Porque es claro concuerda perfectamente con la claridad de los ojos y de los espíritus (*spiritus*) en el viejo, y los

[484] Apuleyo, *Metamorph.,* X, 3.
[485] «In questo reciproco riscontro d'occhi, il raggio...».

acaricia y los seduce. Por esto sucede que es absorbido por ellos con avidez. Porque es sutil, vuela velozmente al corazón, y de éste se esparce fácilmente por las venas y las arterias a todo el cuerpo. Porque es caliente, actúa con más vehemencia e impulsa y corrompe con más fuerza la sangre del más viejo y la convierte a su misma naturaleza. Esto lo trató Lucrecio así: «De aquí ella destiló primero en tu corazón la gota de la dulzura de Venus, a la que sucedió una inquietud fría»[486].

[**206**] Además, porque es dulce, conforta las entrañas de alguna manera, las nutre y deleita. De aquí resulta que toda la sangre del hombre, después que se ha cambiado a la naturaleza de una sangre juvenil, apetece necesariamente el cuerpo del más joven, para habitar en sus venas, y para que el humor de la sangre nueva penetre en sus venas igualmente nuevas y tiernas. Sucede también que este enfermo es afectado a la vez por el placer y el dolor. Por el placer, a causa de la claridad y la dulzura de este vapor y esta sangre[487]. Una atrae, la otra calma. Por el dolor, a causa de su sutilidad y del calor. Aquella divide y desgarra las entrañas, éste quita al hombre lo que es suyo y lo cambia a la naturaleza del otro, y a causa de este cambio, no le permite reposar en sí mismo, sino que lo atrae siempre hacia aquél que le ha envenenado. Esto lo insinúa Lucrecio así[488]:

> El cuerpo nos dirige a aquello
> donde la mente es herida por el amor
> pues todos comúnmente caen sobre la herida
> y la sangre brota hacia aquella parte donde fuimos golpeados
> y si el enemigo está próximo, el humor rojo lo cubre.

En estos versos Lucrecio quiere decir que la sangre del hombre herido por el rayo de los ojos cae sobre el que lo ha herido, de la misma manera que la sangre del que ha sido asesinado con una espada cae sobre el homicida. Si buscáis la razón de este prodigio, por así decirlo, os la diré. Héctor hiere y mata a Patroclo. Patroclo mira a Héctor cuando éste lo hiere. De donde su pensamiento juzga que debe vengarse. Y súbitamente se enciende su ira por la venganza e inflama la sangre que al instante se dirige hacia la herida, tanto para proteger como para vengarse. Al mismo lugar corren los espíritus (*spiritus*). Y porque éstos son ligeros, volan-[**207**]-do hasta Héctor, pasan dentro de él; y por su calor se mantienen un cierto tiempo, unas siete horas. Si al mismo tiempo Héctor, acercándose al cadáver, mira la herida, ésta lanza sangre hacia él, pues la sangre puede en cierto modo fluir en dirección al enemigo, ya porque todo el calor no ha sido aún apagado y el movimiento interior no ha terminado, ya porque poco antes estaba irritado contra él e incluso porque la sangre reclama sus espíritus (*spiritus*) y también los espíritus (*spiritus*) atraen a su sangre. De modo semejante Lucrecio insinúa que la sangre del hombre que es herido por amor se precipita hacia aquél que lo hizo. Y nosotros lo confirmamos plenamente.

[**208**]

CAPITULO VI
Acerca de un efecto asombroso del amor vulgar

¿Os diré ahora, muy castos amigos, lo que sigue[489], o mejor lo omitiré? Lo diré, pues la materia lo requiere, aunque el decirlo parezca absurdo[490]. Pero ¿quién podría

---

[486] Lucrecio, *De natur. rerum,* IV, 1059-60. Texto original, 331, 16.
[487] «Per l'Amore della chiarezza e della dolcezza, dolcezza si quello vapore di sangue».
[488] Lucrecio, IV, 1047-51.
[489] «un efetto strano».

hablar de lo deshonesto honestamente? El cambio de un hombre viejo que tiende a la semejanza del más joven es tan grande que se afana en trasplantar todo su cuerpo en aquél y en trasladar todo el de aquél a sí, para que o bien el humor nuevo encuentre vasos nuevos, o los vasos más jóvenes alcancen el humor más joven. Esto les obliga a cometer entre ellos actos muy deshonestos[491], pues, como el semen corre por todo el cuerpo, confían en que, por la sola eyaculación o fluido de aquél, todo el cuerpo puede dar o recibir el de otros. El filósofo epicúreo Lucrecio, el más infeliz de todos los amantes, sintió en sí mismo esto:

> «Así ocurre con el hombre herido por los dardos del amor, ya le sean lanzados por un muchacho a los miembros femeninos, ya por una mujer que arroja amor con todo su cuerpo. Tiende hacia quien lo hiere, arde por unirse estrechamente a él y lanzarle en el cuerpo el humor que brota del suyo... Oprimen ávidamente el cuerpo de su amante, mezclan su saliva a la suya, respiran su aliento, los dientes apretados contra su boca: vanos esfuerzos, ya que nada pueden arrebatar al cuerpo que abrazan ni penetrarlo y fundirse enteros con él. Porque eso es lo que por momentos parecen querer ha-[**209**]-cer; es el objeto de esa lucha: tanta pasión ponen en apretar los lazos de Venus cuando sus miembros se licuan, pasmados de voluptuosidad.»

Estas son las palabras del epicúreo Lucrecio[492]. Y que los amantes desean recibir en sí al amado todo entero, lo demostró Artemisa, mujer de Mausolo, rey de Caria, de la que se dice que amó más allá del sentimiento humano a su marido, que redujo su cuerpo muerto a polvo y, disuelto en agua, lo bebió[493].

[**210**]

CAPITULO VII
El amor vulgar es una perturbación de la sangre

La prueba de que esta pasión está en la sangre, es que este ardor carece de reposo, y los físicos establecen esta fiebre continua en la sangre; la que cesa en seis horas, en la pituita; la que cesa en un día, en la bilis, y la que cesa en dos, en el humor de la bilis negra. Con razón ponemos, entonces, la fiebre del amor en la sangre, o sea, en la sangre melancólica, como oísteis en el discurso de Sócrates, pues a esta sangre acompaña siempre una idea fija[494].

[**211**]

CAPITULO VIII
Cómo el amante se hace semejante al amado

Por esto, que ninguno de vosotros se asombre si oye que un amante ha concebido en su cuerpo una imagen o figura[495] del amado. A menudo, las mujeres en cinta piensan vehementemente en el vino que desean con avidez. Este pensamiento vehemente conmueve los espíritus (*spiritus*) interiores y pinta en ellos la imagen de la cosa pensada.

---

[490] «cosa disonesta».
[491] «Hinc multa inter se turpissime facere compelluntur», *om.*
[492] «versus», *om.*; Lucrecio, IV, 1052-56-1108-14.
[493] Aulo Gelio, *Noct. Att.,* X, 18.
[494] «nasce sempre il pensiero fisso e profondo».
[495] «vel figuram», *om.*

Estos agitan igualmente la sangre y reproducen en la tiernísima materia del feto la imagen del vino. Ahora bien, un amante desea más ardientemente su placer que las mujeres encinta el vino, y piensa en él con más fuerza y más firmeza[496]. ¿Quién se asombrará entonces de que los rasgos del rostro del amado, fijos y grabados en el corazón del amante, sean pintados por el propio pensamiento en el espíritu (*spiritus*) y al instante reproducidos por el espíritu (*spiritus*) en la sangre? Especialmente cuando en las venas de Lisias ya se ha generado la delicadísima sangre de Fedro, de modo que fácilmente puede reflejarse el rostro de Fedro en su propia sangre. Pero, porque todos los miembros del cuerpo cada día se secan y reverdecen, después de tomar absorbiendo el jugo del alimento, resulta que de día en día el cuerpo de cada hombre [**212**] que poco a poco se ha desecado, de la misma manera paulatinamente se restablece. Se restablecen, entonces, los miembros por la sangre que corre por los arroyuelos de las venas. Por tanto, ¿te asombrarás si la sangre pintada con cierta similitud la reproduce en los miembros de modo que Lisias finalmente parece que llega a ser semejante a Fedro en algo, en el color, o los rasgos, los deseos o los gestos?

[**213**]

CAPITULO IX
Por quiénes principalmente somos seducidos

Preguntará quizá alguno por quiénes principalmente y de qué modo son seducidos los amantes, y cómo se liberan. Las mujeres conquistan fácilmente a los hombres, y más fácilmente aquéllas que muestran un carácter masculino[497]. Y los hombres tanto más fácilmente en cuanto que son más semejantes a los hombres que las mujeres, y tienen la sangre y el espíritu (*spiritus*) más claro, más caliente y más sutil, ya que la seducción se basa en las cosas amatorias[498]. Y de los varones más rápidamente fascinan a los hombres o a las mujeres sobre todo aquéllos que son sanguíneos, y algo coléricos; y que tienen los ojos grandes, azules y espléndidos, y especialmente si viven castos y no han manchado la serenidad de su rostro por el coito que consume la savia clara de los humores[499]. Pues, como hemos dicho más arriba, se necesita todo esto para lanzar aquellas flechas que justamente hieren el corazón. Además, caen más fácilmente en las redes los que han nacido cuando Venus estaba en Leo, o cuando la Luna estaba aspectada por Venus, y también aquéllos que están dotados del mismo temperamento. Los flemáticos, en los que domina la pituita, no son seducidos ja-[**214**]-más; los melancólicos, en los que domina la bilis negra, son seducidos con dificultad, pero después jamás pueden liberarse. Cuando un sanguíneo somete a un sanguíneo, el yugo es leve y el vínculo suave, porque el temperamento semejante produce amor recíproco. Además, la suavidad de este humor da esperanza y confianza al amante. Cuando el colérico somete al colérico, la sumisión es intolerable. Cierto es que la semejanza del temperamento crea una reciprocidad de benevolencia entre ellos, pero el fogoso humor de la cólera los perturba por su frecuente irascibilidad. Cuando, por el contrario, un sanguíneo somete a un colérico, o al revés, de aquella mezcla del humor suave y el agrio nace una cierta alternancia de ira y de complacencia, de placer y dolor. Cuando el sanguíneo se une a un melancólico, el nudo es perpetuo, y no muy desgraciado. Porque la dulzura de la sangre templa la

---

[496] «Or chi è si poco pratico, che non sappia che uno amante appetisse più ardentemente la persona amata, che la donna gravide il vino?».

[497] El «virago» ejerció una magia especial en el período del Renacimiento. Cfr. J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien,* IV 7 y V 8; Chastel, *Art et humanisme,* p. 297.

[498] «nella qual cosa si appiccano le reti di Cupidine».

[499] «il corpo fusco diventa».

amargura de la melancolía. Pero cuando el colérico seduce al melancólico, es la peste más perniciosa de todas. El humor agudísimo del más joven penetra por todas partes en las entrañas del más viejo. Hay una llama suave en las entrañas y el infeliz amante arde. La cólera induce a la irascibilidad y va a parar en ira. La melancolía, a la tristeza y a las lamentaciones eternas, y a menudo el fin del amor de aquéllos es el mismo que el de Filis, Didón y el filósofo Lucrecio[500]. Por otra parte, el adolescente flemático o melancólico, a causa de la densidad de la sangre y los espíritus (*spiritus*) no conquista a ninguno.

[**215**]

CAPITULO X
De qué modo los amantes son fascinados

Del modo en que los amantes son fascinados nos parece que ya dijimos bastante anteriormente, si añadimos que los mortales son fascinados sobre todo cuando al mirarse con mucha frecuencia, dirigiendo su mirada fijamente a la mirada de los otros, unen sus luces y, desgraciados, se impregnan de un largo amor. Ciertamente, como dice Museo[501], el ojo es toda la causa y el origen de esta enfermedad. De modo que si alguno tiene los ojos muy brillantes, aunque en los otros miembros no esté bien formado, obliga a los que le miran a perder la cabeza por la razón antes dicha. Quien está formado del modo contrario invita más a una moderada benevolencia que al ardor. La armonía de los otros miembros, aparte de los ojos, no parece tener en este tipo de enfermedad la fuerza de la causa sino un impulso ocasional. Porque tal composición invita al que mira desde lejos a acercarse. Y después retiene mucho tiempo al que mira de cerca en su propia observación. Pero sólo hiere el encuentro de los ojos al que se detiene. En cuanto al amor moderado, que es partícipe de la divinidad, y del que se trata sobre todo en este banquete, no solamente el ojo es la causa, sino que también concurren la armonía y el encuentro de todas las partes.

[**216**]

CAPITULO XI
Del modo de librarse del amor vulgar

Hasta aquí hemos tratado de qué modo y por quiénes somos seducidos. Queda que brevemente mostremos de qué modo nos podemos librar. La solución es doble: una, por la naturaleza, otra, por el cuidado[502]. La natural es aquella que cumple su obra con el tiempo. Y ésta no sólo concierne a esta enfermedad, sino a todas las demás. Porque el prurito en la piel dura tanto cuanto dura el poso de sangre corrompida en las venas, o la acidez de la pituita en los miembros. Purificada la sangre y dulcificada la flema, cesa el picor y desaparecen las horribles manchas de la piel. No menos conveniente es su desaparición por el debido cuidado. La desaparición repentina o la fricción se consideran muy peligrosas. Igualmente, la inquietud[503] de los amantes dura necesariamente tanto tiempo cuanto dura la perturbación de la sangre, provocada en las entrañas por la fascinación, puesto que en tanto que dura comprime con una carga pesada el corazón, fo-

---

[500] Filis se convirtió en un almendro después de que su hombre se ausentó mucho tiempo. Dido murió en una hoguera que ella misma encendió cuando Eneas la dejó. Virgilio, *Eneida,* IV 474 s.
[501] Museo, *Hero y Leandro,* 94.
[502] «l'altro è dell'arte».
[503] «agonia».

menta la aflicción en las venas[504] y con llamas ciegas quema los miembros. Ya que pasa del corazón a las venas, y de las venas a los miembros. Cuando tal perturbación es suprimida, cesan las inquietudes de los aman-[**217**]-tes, o por mejor decir, de los dementes[505]. Esto requiere en todos un largo período de tiempo; en los melancólicos, larguísimo, sobre todo si cayeron en las redes bajo el influjo de Saturno. Además, ese tiempo es amarguísimo, si fueron subyugados en el momento en que Saturno era retrógrado o estaba en conjunción con Marte o en oposición al Sol. Este mal dura también muchísimo tiempo en aquéllos en cuyo nacimiento Venus se encontraba en la casa de Saturno o bajo el aspecto de Saturno y la Luna. Se debe añadir a esta purificación natural, también la práctica de una técnica muy escrupulosa. En primer lugar, hemos de guardarnos de intentar arrancar o amputar las cosas que no están todavía maduras y de correr el riesgo de cortar aquello que podemos disolver sin peligro. Se debe interrumpir las costumbres. Y sobre todo tener cuidado de que nuestros ojos no se encuentren con los ojos del amado. Y si hay algún defecto en el espíritu o en el cuerpo de aquél, evocarlo detenidamente en el espíritu, y aplicar el espíritu a muchas, variadas y pesadas tareas. Se debe sacar sangre a menudo. Tomar vino claro[506], e incluso de vez en cuando embriagarse, para que evacuada la sangre vieja entre una sangre nueva y un espíritu nuevo. Es importante hacer frecuentemente ejercicios hasta el sudor[507], por el cual todos los poros se abren y se produce la purificación. Estas cosas[508], por encima de todas, que los físicos aplican para proteger el corazón y alimentar el cerebro, son enormemente útiles. Lucrecio también aconsejó practicar la unión carnal[509].

[**218**]

CAPITULO XII
Cuán nocivo es el amor vulgar

Pero para que no enloquezcamos hablando mucho tiempo de esta locura, concluyamos brevemente. La inquietud ansiosa[510] por la que son atormentados los amantes vulgares día y noche, es una especie de locura. Estos, mientras dura el amor, afligidos primero por el incendio de la bilis, después por la quemadura de la bilis negra se lanzan en el furor y en el fuego y, como ciegos, ignoran a dónde se precipitan. Cuán pestilente es este falso amor tanto para los amados como para los amantes, lo demuestran Lisias tebano y Sócrates en el *Fedro* de Platón[511]. Pues el hombre por este furor llega a convertirse en una bestia.

---

[504] Virgilio, *Eneida,* IV 2: «Vulnus alit venis et caeco carpitur igni».
[505] «l'affano degli stolti amanti».
[506] «chiaro e odorifero».
[507] «non sudando».
[508] «quelli nutrimenti e cattovari».
[509] Lucrecio, *De nat. rerum,* IV, 1063-66.
[510] «tra le spezie della pazzia, la più strana è...».
[511] «e chiunque così ama, chiaro lo sente. Ma che può essere peggio che questo, che...». Platón, *Phaidros,* 231a-234e-238d-241d.

[**219**]

CAPITULO XIII[512]
Cuán útil es el amor divino, y acerca de sus cuatro especies

Por el contrario[513], el furor divino eleva al hombre por encima de su naturaleza, y lo convierte en dios. El furor divino es una cierta iluminación del alma racional por la que Dios hace volver[514] de las regiones inferiores a las superiores al alma, que ha descendido de las superiores a las inferiores. La caída del alma desde el Uno en sí mismo[515], principio de todas las cosas, a los cuerpos, se realiza a través de cuatro grados, la mente, la razón, la opinión y la naturaleza. Pues, habiendo en todo el orden de las cosas seis grados, de los cuales el más elevado es ese Uno mismo, y el ínfimo es el cuerpo, y los intermedios son los cuatro ya mencionados, es necesario que todo el que pase del primero hasta el último descienda por los cuatro intermedios. El Uno mismo es el fin y la medida de todas las cosas, exenta de confusión y multiplicidad. La mente angélica es una [**220**] cierta multitud de ideas, pero es estable y eterna. La razón del alma es una multitud de nociones y de razonamientos, móvil pero ordenada. La opinión que hay bajo la razón es una multitud de imágenes desordenada y móvil, pero unida por una sustancia y un punto, puesto que el alma en la que está la opinión es una sola sustancia que no ocupa lugar alguno. La naturaleza, o sea, la capacidad de nutrir, que viene del alma, e igualmente la complexión animal, tiene condiciones semejantes, pero está difundida por los diferentes puntos del cuerpo. Por el contrario, el cuerpo es una multitud indeterminada de partes y de accidentes[516], sujeta al movimiento, y una sustancia dividida en momentos y puntos.

Nuestra alma contempla todas estas cosas[517]. Por éstas desciende, y por éstas asciende. Pues, en tanto que es producida por el Uno en sí, que es el principio de todas las cosas, adquiere una cierta unidad, que une toda su esencia, sus capacidades y operaciones, y todo lo que hay en el alma deriva y tiende a esta unidad, como las líneas del círculo derivan y tienden al centro. Pero no sólo une las partes del alma entre ellas, y a éstas con el alma entera, sino incluso une toda el alma al Uno mismo que es la causa de todas las cosas. En tanto que resplandece por el rayo de la mente divina, contempla las ideas de todas las cosas por la mente, en un acto estable. En tanto que se mira a sí misma, considera las razones universales de las cosas y pasa razonando de los principios a las conclusiones. En tanto que mira los cuerpos, reflexiona gracias a la opinión sobre las formas particulares y las imágenes de las cosas móviles, recibidas por los sentidos. En tanto que atiende a la materia, usa la naturaleza como instrumento, por medio del cual une la materia, la mueve y la [**221**] forma. De aquí proceden las generaciones y los crecimientos, y sus contrarios. Veis, entonces, que el alma desciende de aquella unidad divina, que está sobre la eternidad, a la eterna multitud, y de la eternidad al tiempo, y del tiempo al lugar y a la materia. Ella desciende, digo, cuando se aleja de la pureza con la que ha nacido, abrazando demasiado el cuerpo.

---

[512] De lo amore, e quanto è utile, e gli quattro spezie di furori divini». Los caps. XIII y XIV son casi idénticos al *Comm. del Ion, Op.* 1281-1282, 8.

[513] «Infino a qui sia detto della spezie del furore, che da malattia procede, ma quella spezie di furore la quale Dio ci ispira...»

[514] «senza dubbio», *om.*

[515] Cfr. con este capítulo: I 2, II 3, VI 15. Para las siguientes hipóstasis, cfr. Plotino, III 4,1. Ver Kristeller, 1972, 88 s.; también Allen, *Angel,* 225 s. Según Sheppard, *Hermias,* 104, Ficino se orienta en el Comentario al Fedro de Hermias.

[516] Cfr. *Theol. Plat.,* I 2, *Op.* 79 s.; Plotino, VI 2, 4-5 y VI 3, 8.

[517] Sobre la función intermedia del alma, *Theol. Plat.,* III, 2, *Op.* 119 s.

[**222**]

CAPITULO XIV
Por qué grados los furores divinos elevan el alma

Puesto que desciende por cuatro grados[518], es necesario que por cuatro ascienda. El furor divino es aquél que nos eleva a las cosas superiores, como indica su definición. Cuatro, entonces, son las especies del furor divino: el primero, el furor poético, el segundo, el furor de los misterios, el tercero, la adivinación, el cuarto, el afecto del amor. La poesía procede de las Musas, el misterio de Dionisos, la adivinación de Apolo, el amor de Venus. Ciertamente, el espíritu no puede volver a esta unidad, si él no se hace uno. Pero se ha hecho múltiple, porque ha caído en el cuerpo, se ha dispersado en varias operaciones e incumbe a la multitud infinita de las cosas corporales. Por esto sus partes superiores se adormecen y las inferiores dominan a las otras. Aquéllas son afectadas por la indolencia, éstas por la confusión. Y, en suma, todo el espíritu está lleno de discordia y disonancia. Por tanto, en primer lugar hace falta el furor poético, que con los tonos musicales despierta las partes que duermen, y con [**223**] la suavidad armónica calma aquéllas que están turbadas, y finalmente por la concordancia de diversas cosas elimina la discordia disonante y modera las diversas partes del espíritu. Y esto no es aún suficiente. Porque en el espíritu queda todavía la multitud. Se añade entonces el misterio que concierne a Baco, que por sacrificios y purificaciones, y todo el culto divino, dirige la atención de todas las partes hacia la mente, por la que Dios es venerado, puesto que cada una de las partes del espíritu es reducida a una sola mente, y ya el espíritu de muchos se ha hecho un todo que es uno. Hace falta además el tercer furor, que reduce la mente a la unidad misma, que es la parte más importante del alma. Esto lo hace Apolo por la profecía. Pues cuando el alma se eleva por encima de la mente a la unidad misma[519], presagia las cosas futuras. Finalmente, después que el alma se ha hecho una, digo, unidad que hay en la naturaleza misma y esencia del alma, sólo queda que se reduzca a aquel Uno que está sobre la esencia, esto es, Dios[520]. Esto lo cumple la Venus celeste, por el amor, esto es, por el deseo de la belleza divina y por el entusiasmo del bien.

El primer furor, entonces, modera lo desacorde y disonante. El segundo convierte las cosas moderadas desde sus partes en un todo. El tercero, en un todo por encima de las partes. El cuarto, conduce al Uno, que está por encima de la esencia y de todo. Platón en el *Fedro*[521] llama a la mente, entregada a las cosas divinas en el alma humana, auriga; a la unidad del alma, cabeza del auriga; a la razón y la opinión que habla de las cosas naturales, el caballo bueno; a la fantasía confusa y el apetito de los sentidos, el caballo malo. Y llama a la naturaleza del alma toda entera, carro, porque su movimiento, por así decir circular, comen-[**224**]-zando de ella a ella retorna, reflexionando sobre su naturaleza[522]. Y donde la consideración procede del alma, al alma regresa. Atribuye al espíritu dos alas, con las cuales vuela a lo sublime, y pensamos que de éstas una es la búsqueda por la que la mente tiende continuamente hacia la verdad, y la otra el deseo del bien, por el que nuestra voluntad siempre es provocada. Estas partes del alma pier-

---

[518] Este capítulo se encuentra en Allen, *Charioteer,* 220-225, con traducción inglesa. Sobre la locura de los dioses, cfr. *Ep.* I, *Op.* 612-615; *Ep.* VI, *Op.* 830; *Ep.* XI, *Op.* 927; *Phaidros,* 244 s., y *Comm.* en *Op.* 1364 s. y 1374 s. Las cuatro artes del furor también en Leonardo Bruni (ver A. Buck, *Italianische Dichtungslehren von Mittelalter bis zum Ausgang der Renaissance,* Tübingen, 1952, 885); cfr. Hermias, *In Platonis Phaedrum Scholia* (ed. Couvreur), p. 84; Sheppard, *Hermias,* 104.

[519] «all'unità della mente».

[520] «questo gran dono, ci dà».

[521] Platón, *Phaidros,* 246b; *Comm. in Op.,* 1368 y 1375 s. De aquí en adelante, una entrada en el *Comm. al Ion, Op.* 1282.

[522] «dum sui ipsius naturam animadvertit», *om.*

den su orden, cuando se confunden por la confusión del cuerpo. Así, el primer furor distingue el *caballo bueno,* o sea, la razón y la opinión, del *caballo malo,* o sea, de la fantasía confusa y del apetito de los sentidos. El segundo somete el caballo malo al bueno, y el bueno al *auriga,* o sea, a la mente. El tercero dirige al auriga hacia su cabeza, o sea, a la unidad, la cual es la cima de la mente. El último vuelve la cabeza del auriga hacia la cabeza de todas las cosas. Allí el auriga es feliz, y ante el *pesebre,* o sea, ante la belleza divina, *deteniendo los caballos,* o sea, acomodando todas las partes del alma a él, *les ofrece ambrosía y además néctar para beber,* esto es, la visión de la belleza divina y, mediante la visión, la alegría. Estas son los resultados de los cuatro furores; de los que trata Platón en general en el *Fedro*[523], y propiamente del furor poético en el diálogo llamado *Ion;* y del amoroso en el *Banquete*; Orfeo se ocupó se todos estos furores, como lo pueden testimoniar sus libros. Pero sabemos que especialmente Safo, Anacreonte y Sócrates fueron arrebatados por el furor amoroso.

[**225**]

CAPITULO XV
De todos estos furores el amor es el más excelente

De todos estos furores el más poderoso y el más excelente es el amor, poderosísimo, digo, porque todos los otros tienen necesidad de él. Pues no conseguimos la poesía, ni los misterios, ni la adivinación sin una gran aplicación, ardiente piedad y solícito culto de Dios. Pero ¿diremos que el estudio, la piedad y el culto son otra cosa que amor? Por tanto, todos los furores dependen del poder del amor. Y también es el más excelente, porque los otros se refieren a éste como a su fin. Y éste nos une más estrechamente con Dios. Pero hay también cuatro afectos falsos que pueden imitar engañosamente a estos cuatro furores[524]. Al furor poético, esa música vulgar, que sólo es agradable a las orejas. Al mistérico, la vana superstición de muchos hombres. Al profético[525], la falaz conjetura de la prudencia humana[526]. Al del amor, el ímpetu del goce libidinoso. Pues el verdadero amor no es otra cosa que un esfuerzo por volar a la belleza divina, provocado en nosotros por la visión de la belleza corporal. El amor falso, por el contrario, una caída de la vista al tacto.

[**226**]

CAPITULO XVI
Cuán útil es el verdadero amante[527]

Vosotros me preguntáis, ¿por qué es útil el amor socrático? Según Sócrates mismo, en primer lugar[528] le permite recuperar las alas con las que retornar a la Patria, después es muy útil a su ciudad para vivir de una manera honesta y feliz. Ciertamente, la ciudad no está hecha de piedras, sino de hombres. Los hombres se deben cultivar desde la más tierna edad, como los árboles desde que son jóvenes, y deben ser encaminados a producir los mejores frutos. El cuidado de los niños lo tienen los padres y los pedagogos. Cuando son adolescentes no transgreden los principios de sus padres y pedagogos mien-

---

[523] *Phaidr.,* 249 y s.
[524] «Ma sono quattro affetti adulterati: quali contraffano questi quattro furori». Cfr. *Ep.* I, *Op.* 615.
[525] «cioè de' sacrifizi».
[526] «arte humana».
[527] «il vero amatore». En el *Comm. al Phaidr.,* cap. I, *Op.* 1363: «amoris Platonici el Socratici castitatem». Ficino es seguramente el creador del concepto de amor platónico; ver Kristeller, 1972, 268.
[528] «Io vi rispondo che è prima».

tras no son corrompidos por las costumbres perversas del vulgo. Ciertamente, ellos seguirían la norma de vida más elevada recibida en casa si no fueran desviados de ésta por los usos y costumbres de hombres malvados, sobre todo de aquellos que les halagan. Ahora, decidme, ¿qué hará Sócrates? ¿Permitirá que por el trato con hombres lascivos sea corrompida esta adolescencia, que es la semilla de la futura República?[529] ¿Dónde estará su amor a la Patria? Sócrates, por tanto, socorrerá a la Patria y librará de [**227**] la ruina a los hijos de ésta, que son sus hermanos[530]. Quizá escribirá leyes, por las que separará a los hombres lascivos del trato de los jóvenes. Pero no todos podemos ser Licurgo o Solón. A pocos se da la autoridad de dictar las leyes; poquísimos obedecen las leyes dadas. Por tanto, ¿qué hará Sócrates? ¿Actuará por la fuerza y apartará con su mano a los más viejos de los más jóvenes? Pero se dice que sólo Hércules ha combatido con monstruos; para los otros este combate es muy peligroso. ¿Podría quizá amonestar, reprender y castigar a los hombres desenfrenados? Pero el espíritu trastornado desprecia las palabras del que lo amonesta y, lo que es peor, muchas veces se enfurece contra el amonestador. Por esto, mientras que Sócrates probaba este procedimiento recibió golpes de uno con los puños y de otro con los pies[531]. Queda sólo un camino para la salud de la juventud, el trato de Sócrates. Por lo cual, éste, juzgado el más sabio de todos los griegos, movido por el amor[532], se mezcla con los jóvenes por toda la ciudad, y estima a la gran multitud de jóvenes que le acompaña. Así, el verdadero amante, como un pastor, defiende a su rebaño de la voracidad y la peste de los falsos amantes, es decir, de los lobos. Pero porque los semejantes se juntan de muy buena gana con sus semejantes, se hace semejante a los jóvenes en la pureza de vida, la simplicidad de palabras, sus juegos, diversiones y chanzas. Se convierte ante todo de viejo en muchacho para convertir a los jóvenes en viejos con su trato familiar y alegre. La juventud, estando inclinada al placer, no se retiene más que por el placer[533] y huye de los maestros rígidos. Por esto, nuestro tutor de la adolescencia, despreciando por [**228**] la salud de su Patria sus propios intereses, toma sobre sí todo el cuidado de los jóvenes. Y primero los capta con la suavidad alegre de su trato. Una vez que les tiene enredados, les amonesta un poco más severamente, y finalmente les reprende con una crítica más dura. De este modo, al joven Fedón, que se prostituía en un lupanar público[534], lo sacó de tal calamidad y lo convirtió en filósofo. A Platón, entregado a la poesía, le obligó a tirar sus tragedias al fuego, y emprender estudios más valiosos[535]. Llevó a Jenofonte de un lujo vulgar a la sobriedad de los sabios. A Esquines y Aristipo, de pobres los hizo ricos, a Fedro, de orador, filósofo, a Alcibíades, de ignorante, doctísimo. A Cármides lo hizo austero y discreto. A Teágenes, un ciudadano justo y fuerte en la República[536]. Hace pasar a Eutidemo y Menón de los falsos argumentos de los sofistas a la verdadera sabiduría. De esto resulta que el trato de Sócrates no fue tan alegre como útil y, como dice Alcibíades, Sócrates fue más ardientemente amado por los jóvenes de lo que él amó.

---

[529] «trapassano le leggi ricevute in casa per la iniqua usanza di quelli che ridono loro in viso».
[530] Ad.: «In che modo fara egli questo?».
[531] Diógenes Laercio, II 21.
[532] «caritá inverso la Patria». Las obras de Sócrates a través del ejemplo: Jenofonte, *Memor.,* I 2, 2-3.
[533] «l'esca del piacere».
[534] «in Atene», *om.*
[535] «(studi) i frutti dei quali noi tutto el giorno gustiamo».
[536] «giusto e forte tuttore della patria».

Para lo que sigue: Fedón: Diógenes Laercio, II 105. Platón: *Ebd.* HH 48. Esquines: *Ebd.* 62. Aristipo: *Ebd.* 65. Fedro: *Symp.* y el mismo diálogo. Alcibíades: *Symp.,* y Jenofonte, *Memor,* I 2, 24. Cármides: Diógenes Laercio, II 29; Jenofonte, *Memor.,* III 7. Teágenes: *Resp.,* VI 486b-c. Eutidemo: Jenofonte, *Memor.,* IV 5-6.

[**229**]

CAPITULO XVII
De qué modo se debe dar gracias al Espíritu Santo que nos ha iluminado y animado en esta disertación

Hasta aquí, excelentes convidados, parece que hemos encontrado, primero por vuestro discurso y después por el mío, felizmente qué es el amor, cuál es el verdadero amante y cuál es la utilidad de este amante. Pero la cuestión es[537] que reconozcáis que la causa y el maestro de este feliz descubrimiento es sin ninguna duda el amor mismo que hemos encontrado. Pues, como digo, encendidos por el amor de encontrar el amor, hemos buscado y encontrado el amor. De modo que a él mismo conviene dar gracias tanto por la búsqueda como por el encuentro. ¡Qué extraordinaria es la magnificencia de este Dios! ¡Qué incomparable la bondad del amor! Los otros dioses apenas se nos muestran por un instante después de una larga búsqueda. En cambio el amor se nos hace presente antes de que lo busquemos. Por eso los hombres reconocen que están mucho más obligados a éste que a los otros dioses. Algunos osan maldecir el poder divino que castiga nuestros crímenes. Algunos odian su sabiduría que observa to-[**230**]-das nuestras infamias. Pero no podemos no amar el amor divino, que nos dispensa todos los bienes. Por esto, veneraremos a este amor divino que nos es tan propicio de tal manera que honremos su sabiduría y admiremos su poder, para que mediante el amor como guía Dios nos sea propicio, por así decirlo, todo entero y amándole entero con un amor ardiente, gocemos de él todo entero con un amor eterno.

Año 1469, mes de julio, Florencia.

[537] «Ditemi chi».

[**231**]

APÉNDICES

I
PROEMIO A GIOVANNI CAVALCANTI

Marsilio Ficino a su amigo único Giovanni Cavalcanti, que estés bien.

Ya hace tiempo, mi queridísimo Giovanni, había aprendido de Orfeo que el amor existe y tiene las llaves del mundo entero, y luego de Platón qué es el amor y cómo es. Pero, qué fuerza y poder tiene este dios, había estado oculto para mí durante treinta y cuatro años hasta que un héroe divino a los ojos celestes, manifestándolo a través de una señal extraordinaria, me mostró cuán grande es el poder del amor. Así pues, desde ese momento, cuando me pareció que estaba suficientemente instruido en las cosas amatorias, compuse un libro acerca del amor, el cual, escrito por mi mano, he decidido dedicarte especialmente a ti, para que lo que es tuyo vuelva a ti. Que sigas bien.

Vat. lat. 7705. Kristeller, Sup. fic. I. 98.

II
PROEMIO A GIOVANNI PANNONIO

Marsilio Ficino Florentino a Giovanni Pannonio, obispo, que estés bien.

He decidido dedicarte especialmente a ti, hombre ilustrísimo, el *Comentario al Convivium* de Platón acerca del amor, recientemente publicado por nosotros, a [**232**] ti, que no sólo eres ante todo platónico, sino que estás unido a nosotros por un extraordinario amor. De este modo, habremos restituido las cosas platónicas a un platónico y las relativas al amor a un hombre amantísimo. Además, tu autoridad dará a nuestros escritos un crédito no pequeño de modo que si algún crédito tuvieran entre los Pannonios, lo deberán no menos a Giovanni que a Marsilio. Así, el primero que hizo volver al estro a las Musas, al mismo lugar hará entrar también a Platón. Creo que esto será muy fácil si por lo menos estas cosas mías sobre el amor te agradan tanto o no menos de lo que tus elegías son apreciadas por nosotros. Estas nos han deleitado muchísimo. Ojalá nuestras cosas no ofendan tus oídos. Pero, ¿de qué voy a desconfiar yo, necio? Tu amor hacia mí hará valer mis cosas ante ti, y tu autoridad las ponderará entre los Pannonios. Piero Garasda, hombre instruido y amigo de ambos, cuando esté contigo expresará mi amor hacia ti, ya que mi carta no puede hacerlo. Que sigas bien. Nueve de agosto de 1469, en Florencia.

Kristeller, Sup. fic. I, 87-88.

III
PROEMIO A FRANCISCO, CARDENAL SIENÉS

Marsilio Ficino se encomienda al reverendísimo en Cristo padre y señor mío Francisco diácono de San Eustaquio, cardenal sienés.

Dice Platón que en otro tiempo, después del divino Orfeo, las Gracias penetraron en el espíritu del poeta Aristófanes buscando un nuevo templo para ellas. Después de Aristófanes, finalmente quisieron que las delicias del género humano adornaran el espíritu de Francesco Piccolomini. Y puesto que la gracia por sí misma es belleza, y la belleza arrastra suavemente hacia [**233**] sí el espíritu de los hombres, y aquel dulce rapto es el amor, resultó que el espíritu de Francesco, templo de la gracia, arrebató hacia sí el espíritu de todos por amor. Pues es adecuado que el amor acompañe siempre a la Gracia, su madre. De este modo, no sólo el amor de todos se acoge a ti como a su refugio, sino que ese amor, esculpido recientemente por mis manos, huye de nuestra casa como extraña, y he aquí que huye para dirigirse a la sagrada mansión de Piccolomini. Mira contento desde lejos, te lo ruego, este amor lactante ávido de ti, y de cerca abrázalo con tus brazos sagrados. Después, tenlo en tu regazo nutricio, pues así crecerá felizmente, como espero. Que sigas bien.

Kristeller, Sup. fic. I, p. 88-89.

IV
CARTA A GIOVANNI ANTONIO CAMPANO

Marsilio Ficino al obispo Campano, que estés bien.

Nuestro amigo Gerardo te dará con estas letras un comentario escrito recientemente por nosotros al diálogo de Platón sobre el amor. He intercalado las propias palabras de Platón, casi todas excepto «digo», «dice», y algunas pequeñas cuestiones sin importancia que exige el contexto del diálogo.

Tú ofrecerás en compañía de Gerardo estas cosas nuestras como pequeños presentes al cardenal sienés, de tal modo que lo realces con tus palabras y recomendaciones. En otro momento, si Dios me ayuda, le ofreceré cosas mejores. Estas, como quiera que sean, sin duda porque son relativas al amor, he pensado que han de ser dedicadas a Francesco Piccolomini, hombre no sólo muy amante de todos, sino también muy amado. Campano, según he oído decir, cultiva el amor socrático y venera a las musas platónicas. Algunos dicen co-[**234**]-sas extraordinarias de ti y de tu cardenal, y también Baccio Ugolino celebra con mucha frecuencia que ya sois llamados por todos los nuestros pilar de la Academia. Que sigas bien.

Kristeller, Sup. fic. I, p. 89.

ÍNDICE DE MATERIAS

Adivinación: 222.
Alegoría: 18.
Alma: XVI, XVII, XXV, XXVI, XXXIII, XXXVII, XXXIX, 28, 29, 33, 35, 51, 70, 87, 95, 96, 98, 99, 104, 125, 126, 134, 141, 148, 151, 153, 160, 172, 175-180, 219-221.
— alas: 73, 224.
— *alma-spiritus* (*Véase* Espíritu).
— dos luces: 68, 72, 73, 76, 77, 78.
— inmortal: XXIX.
— movimiento: XVII, 26, 29, 141, 171-173, 175, 223.
— potencias: 87-89.
— unidad: 223.
— vacaciones: XXXV.
Amistad: XVII, XIX, 7, 164.
Amor: XVII, XIX, XXI-XXIII, XXV, XXVII, XXX, XXXI, XXXIII, XXXVI, XXXVII, 8, 9, 53, 80, 92, 96, 98, 104, 122, 129-131, 133, 147, 178, 199, 231-233.
— afecto: 16,99, 124, 141, 143, 222.
— amante-amado: XXIII, XXXIII, 17, 36, 41-45, 109, 134, 135, 144, 148, 149, 153, 157, 193, 211, 212, 227.
— amargo-dulce: 41, 42.
— ardor: 111, 150.
— *copula mundi;* 59.
— demonio: 129-131.
— deseo de belleza: 14, 16, 18, 23, 40, 47, 107, 124, 137, 138, 141, 152, 153, 159, 161, 223.
— ejemplos: 17, 46, 206, 207, 209, 211.
— enfermedad: 205, 216.
— innato: XXVII, 52, 54, 111.
— nacimiento: XXIII, 12, 38, 136, 137, 143.
— origen: 8-10.
— posesión: 43, 80.
— retrato: 85, 87, 105-107, 109, 111, 122, 143, 144,147-149, 151, 194, 195.
— simple y recíproco: 41, 42, 44, 59, 110.
— utilidad: 8, 9, 14, 18, 48, 66, 86, 159, 226.
— vulgar y celeste: XIII, XXIV, XXV, 39, 57, 58, 161, 191, 208.
— y muerte: XXXI, XXXII, 41, 42, 43, 44, 75, 145, 148, 173, 206, 207.
— y necesidad: 109, 113, 114.
— y poder: XXIII, XXXI, 43, 61, 108, 121, 231.
Ángel: XXVII, 8, 51, 95, 96, 98, 104, 127, 128, 138, 152, 153, 172, 175-179, 184.
— mente angélica: XXV, XXVII, 10, 28, 35, 96, 111, 115, 127, 136, 172, 219.
Armonía: XVII, XXVII, 15, 16, 47, 57, 215.
Arquitectura: 74, 100, 164.
Arte: 51,56, 58, 59,61, 109, 111, 117, 147, 154, 164, 165, 190.
— artista: XX, XXV, XXXVI, 100.
Astrología: XVIII, XXIII, 45, 58, 108, 116, 117, 129, 132, 168, 213, 217.

Banquete: XI, XX, XXI, XXIII, XXXVIII, 5.
Belleza: XXIV, XXV, XXVIII, XXXVIII-XL, 15, 22, 29, 98, 118, 123, 126, 139, 152, 157, 159, 173, 180-183, 233.
— bello: 31, 85, 159.
— colores: 13, 24, 89, 93, 94, 97.
— cuerpo-espíritu: XXX, 8, 15, 18, 39, 40, 47, 48, 100, 102, 152, 162, 182, 183.
— definición: 92-94, 99, 101.
— extensión: 92.
— gracia: 14.
— hermoso: XXX, 47, 86, 87, 91, 93, 98, 133, 134, 153, 155, 159, 162, 174, 177, 180, 181.
— *kallos:* 90.
— preparaciones (*ordo-modus-especies*): 10, 102.
Bien: XXIV, XXV, XXVIII, 23, 35, 71, 158, 159, 223, 224.
— bondad: 22, 29, 118, 124, 136, 164, 229.
— y belleza: 85, 86.

Cantidad: 69, 91, 92, 99, 101.
Caos: 10, 12, 13, 191.
Ciencia: 89, 160, 182, 183.
Círculo: XXIII, XXVIII, 23, 26-29, 33, 118.
Cirenaicos: 77.
Cólera: 146, 147.
Composición: 57.
Concordia, discordia: 15, 55.
Conocimiento: XXXIX, 33, 79, 80, 86, 87, 160, 173.
Consejo: 13.

Contemplación: XXVII, XXXV, 40, 86, 128,135, 138, 146, 191, 220.
Corazón: XXXVI, 134, 156, 198, 199, 202, 203, 205, 216.
Cosmos: 12.
Creación: XXII, XXXV.
Cualidad: 69, 70, 87, 88, 155.
Cuerpo: XXXV, XXXVII, 11, 28, 29, 42, 51, 70-73, 87, 89, 91, 93, 95, 96, 134, 135, 160-163, 175-180, 190, 220.

Demonio: 43, 124, 125, 128-131, 136, 139-141, 143, 154, 155.
Dios: XXV, XXVIII, XXXI, XXXV, XXXIX, 10, 23, 26-29, 31, 35, 36, 38, 51, 68, 72, 73, 79, 95, 96, 113, 130, 136-138, 144, 152, 153, 177-180, 185, 186, 219.
— hacerse Dios: XXXVII, 37, 73.

Educación: XXXIX, 14, 45, 56, 74, 141, 226, 227.
Elementos (aire, fuego, agua, tierra): XXXIV, 11, 12, 35, 42, 52, 53, 55, 85, 87, 95, 103, 125, 126.
Entusiasmo: 128.
Epicureismo: XIII, 77.
Eros: XXII, XXVII, 131.
Esferas: 125-127.
Espíritu (*Spiritus*): XXXII-XXXIV, 134, 135, 141, 148, 200-202, 205, 211, 213, 214.
Estoicismo: XII, XIII, XXIX, 77.
Eternidad: 79-81, 171, 183, 221, 230.

Fantasía: XXXIII, XXXV, XXXVII, XXXVIII, 167, 190, 191, 223, 224.
Fealdad, deformación: 16, 91, 92, 123, 159, 180, 181.
Felicidad: 61, 66, 68, 75, 79, 81, 85, 110, 118, 158.
Figura: XXXVII, XL, 13, 28, 45, 89-91, 93, 94, 97, 98, 104, 106, 123, 141, 147, 152, 156, 191, 211.
Filosofía, filósofos: 5, 14, 21, 141, 152, 165.
Físicos: 45, 85, 184, 217.
Forma: 11, 13, 33, 65-67, 98-100, 103, 142, 174, 177-179, 185, 190, 192, 220, 221.
Fortaleza: 75, 76, 107, 182.
Fuego: 12, 69, 87, 94, 123, 125, 126, 154, 171.
Fuerza: 69, 70, 73.
Furor: XXXVII, 198, 218, 225.
— cuatro: XXXVII, 222-225.
— divino: XXIV, 198, 219, 222.

Generación: 39, 40, 128-130, 159, 168, 171.
— semen: 161, 208.
Goce libidinoso: 16, 40, 225.
Gozo de Dios: 79, 81.
Gracia: XXX, 12, 14, 15, 25, 89, 90, 93, 96, 98, 101, 104, 106, 147, 232.
Grados de belleza: XXIV, XXX, 177, 178, 180, 183.
— de conocimiento: 87-89.
— de los seres: 128, 170-172, 175, 219.

Honesto-deshonesto: 14, 17, 48, 86, 182, 184, 208.
Humanidad:
— género humano: XXXIV, 29, 68, 127, 181, 191.
— microcosmos: XXXIX.
— naturaleza: XXVII, 65, 66.
Humores (bilis, sangre, pituita y atrabilis): XXXIV-XXXVI, 55, 56, 86, 106, 131, 146, 147, 160, 198, 203, 204, 206, 208, 213, 214, 218.

Idea: 11, 12, 99, 100, 112, 133, 141, 173, 185, 220.
— ideas, razones, semillas, formas: XXVIII, XL, 30, 32, 33, 35, 95, 137, 141, 157, 158, 164, 165, 178.
Ignorancia: 197.
Imagen: XXXIII, XXXVII-XL, 67, 87, 124, 134, 135, 181, 190, 191, 211, 220.
Imaginación: XXXIII, XXXIV, XXXV, XXXVI, XXXVII, XXXVIII, XL, 135.
Inmortalidad: XVI, XVII, 34, 69, 155, 156, 159-161, 179.
Inspiración: XXXV, XXXVI, 7.
Inteligencia: 29, 39, 48, 70, 136, 171.

Lenguaje: XXXVIII.
Líneas: 27, 102.
Locura: XXIV, XXXVI, 148, 198, 199, 217, 218.
Luna: 45, 76.
Luz: XXII-XXIV, XXIX, XXX, XXXIV, XXXIX, XL, 24, 47, 73-77, 86, 97, 102, 114, 135, 138, 178, 183-185, 201.
— chispa: 39, 77, 98, 124, 137, 167, 201.
— esplendor: 30, 35, 96, 124.
— rayo: XL, 78, 95, 124, 137, 201, 203.

Magia: 151, 153-155.
Magnetismo: 123, 204.

Materia: XXV, XXVI, 13, 39, 69, 89, 91, 92, 96, 97, 99, 100, 102, 126, 173, 177, 178, 220, 221.
Medicina: 56, 65.
Medida: 93, 101-103, 184.
Melancolía: XVII, XXXV, XXXVI, 146, 147, 210, 214, 217.
Memoria: XXXVIII, XL, 71, 135, 156, 160.
Mente: XXVII, 11-13, 15, 25, 26, 28, 38, 39, 47, 74, 113, 114, 142, 151, 156, 157, 174, 190, 219, 220.
Misterios: 67, 222, 223, 225.
Mundo, Artificio, Universo: 11, 23, 28, 59, 74, 97, 125, 154.
— alma: 11, 28, 39, 125, 136, 138.
— belleza: 12.
Música: XXXV, 57, 58, 90, 118, 147, 164, 222, 223.

Naturaleza: XXXVII, 28, 29, 218, 220.
Necesidad: 113-115.

Odio: 60, 98, 157.
Oído: 15, 16, 25, 87-90, 104, 149.
Ojo, mirada: XXX, XXXIII, XXXIV, XXXIX, 15, 36, 39, 47, 48, 87-90, 92, 96, 98, 104, 134, 141, 142, 148, 149, 152, 153, 155, 190, 201-203, 215, 220.
Opinión: XXXVII, 45, 160, 219, 220, 223, 224.
Orden (*ordo-modus-species*): 101.
Ornamento: 11-13.

Pasiones: 36, 37, 65, 143, 152, 210.
Paz: 55.
Percepción: 47, 88.
Perfección: 12, 13, 21, 22, 53, 59, 85, 115, 171, 180.
Pintura: 95, 164.
Placer: 16, 17, 23, 56, 90, 147, 149, 154, 191, 227.
Platonismo, platónicos: XI-XIV, XXI, 8, 18, 38, 45, 71, 95, 126, 127, 129, 131, 232.
Poder: 116, 130.
Poesía: 222, 225, 228.
Profecía: XXXV, 58, 222, 223, 225.
Proporción: XXIX, XXX, 16, 93, 101, 102.
Prudencia: 75, 76, 182, 225.
Pudor: 17, 152.

Rabia: 16.
Rayo: XXVIII, 12, 29, 35, 104, 152, 192.
Razón: XXVI, 29, 73, 87-90, 104, 171, 219, 220, 223, 224.
Ritmo: 57.

Sabiduría: 13, 33, 109, 157, 158, 180, 182, 183, 197, 228.
Semejanza: XXXIII, 45, 52, 54, 133, 165, 227.
Sensación: XXX, XXXIII.
Sensibilidad: 87.
Sentidos: 15, 29, 33, 74, 86, 87, 128, 135, 220, 223.
Sexo, tres: 65, 66, 68, 76.
Sol: XXXIX, 13, 24, 35, 76, 97, 178, 190, 192.
Sombra: 33.
Soberbia: 66, 74, 77.

Tacto: 16, 36, 47, 87, 88, 142, 151, 225.
Temperamento: XVII.
Templanza: 187.
Teólogos: 16, 26, 127.
Tiempo: XXXI, XXXII, 97, 171, 177, 183, 221.

Uno, unidad: XXVIII, XXXIX, 28, 54, 55, 172-176, 183, 184, 219-223.
Utilidad: 8, 164.

Verdad: XXXVIII, XXXIX, 56, 71, 89, 90, 136, 161, 163-165, 173, 183, 224.
Vida (contemplativa, activa, voluptuosa): XXXV, 141, 142.
— contemplativa: 141, 142.
— activa: 142.
— voluptuosa: 142.
Virtud: 75, 76, 80, 86, 90, 91, 107, 126, 182.
Voces: 15, 18, 87-91, 147.
Voluntad: 53, 71, 191.

ÍNDICE DE NOMBRES

Acusilao: 10 y n.
Agatón: XXIII, 85, 87, 105 n., 106, 107, 110, 111, 115, 117, 124, 130, 190.
Agli, A.: 5, 6, 8.
Agrippa, C: 454 n.
Agustín, San: XV, 57 n., 59 n., 67 y n., 73 n., 77 n., 101 n., 175 n.
Alberti, L. B.: XVIII, XIX, XXIX, 92 n., 101 n., 164, 189.
Alcibíades: 6, 153 y n., 181, 193, 195, 196, 197, 228 y n.
Allen, M. J. B.: XXVII y n., 7 n., 26 n., 219 n., 222 n.
Anacreonte: 224.
Anaxágoras: 121.
Anito: 193.
Apuleyo: 203 y n.
Argirópulo: XII, XXII.
Aristipo: 228 y n.
Aristófanes: XXIII, 6, 65, 67, 71, 74, 79, 189, 193, 194, 197 y n.
Aristóteles: XII, XIII, XV, XXXIV, XXXVI, 21 n., 39 n., 54 n., 60 n., 87 n., 88 n., 91, n., 99 n., 101 n., 146 y n., 147 y n., 171 y n., 194 n., 202 y n.
Arquelao de Macedonia: 121, 195.
Artemisa: 209.
Aspasia: 121.
Augusto: 201.
Aulo Gelio: 209.

Bandino, F.: 5.
Bembo, B.: XI, XX.
Benci, T.: 5, 6.
Benivieni, G.: XIX.
Blum, P. R.: XLI.
Botticelli, S.: XVI, XX, XXVII, XXXI n.
Bruni, L.: 222 n.
Bruno, G.: XIX.
Buck, A.: 222 n.
Burckhardt, J.: 213 n.
Buonincontri, L.: XIX.

Caias: 193.
Campano, A.: 233.
Castiglione, B.: XX.
Cattani da Diacetto, F.: XIX.
Cavalcanti, Giovanni: XVII, 5, 6, 65, 124, 125, 189, 231.
Cavalcanti, Guido: XVIII, XXXII, 189 y n., 190 y n.
Cármides: 228 y n.
Cicerón: 5 n., 16 n., 77 n., 92 n., 193 n., 196 n.
Conón: 121.
Cusa, N.: 27 n.

Charrue, J.-M.: XXII y n.
Chastel, A.: XX, 38 n., 213 n.

Damón: 121.
Dante: XV, XXXII.
Diágoras: 77 y n.
Dicearco: 16.
Diógenes Laercio: XXXII, 7 n., 99 n., 121 n., 193 n., 194 n., 227 n., 228 n.
Dionisio Areopagita: 14 n., 21 n., 23 y n., 52, 53, 90 n., 127, 173 y n.
Diótima: XXI, 122, 124, 130, 136, 140, 143 y n., 144, 147, 157-159, 170, 180, 184, 185, 190, 194 n., 197.
Donne: XIX.

Empédocles: 55.
Erixímaco: XXIII, 51, 57, 58, 109, 110, 189.
Escopas de Cranón: 195.
Espeusipo: 164.
Esquilo: 46 n.
Esquines: 228 y n.
Euríloco de Larisa: 195.
Eusebio: 5 n., 21 n., 23 n., 32 n.
Eutidemo: 228 y n.

Fedón: 165, 194, 228.
Fedro: XXIII, 6-8, 17, 111, 181, 189, 194, 203-205, 211, 212, 219 n., 228 y n.
Festugière, J.: XVIII n.
Ficino, A. Diotifeci: XII, 5, 6, 8.
Ficino, M.: XI, XII y n., XIII-XVI, XVII y n., XVIII, XIX y n., 15 n., 24 n., 26 n., 57 n., 99 n., 105 n., 117 n., 125 n., 127 n., 133 n., 142 n., 166 n., 172 n., 175 n., 179 n., 189, 190 n., 226 n., 231-233.

Garin, E.: XII n., XIII n., XXII n., XXXIX n., 58 n.
Gentile, S.: XVII n., XXI n., XXXII n.
Gombrich, E.: XX, XXVII n., XXXI n., 107 n.

Hasse, K. P.: XLI.

Hebreo, L.: XIX.
Héctor: 206, 207.
Hermes Trimegisto: XII, XV, 10, 67 n.
Hermias: XXXVII, 222 n.
Hesiodo: 8 y n., 10 y n.

Jaeger, W.: 194 n.
Jayne, S. R.: XLI.
Jenócrates: 164.
Jenofonte: 121 n., 193 n., 227 n., 228 y n.
Jeroteo: 52.

Kaske: 117 n.
Klern, R.: XXXIV n.
Klibansky, R.: XIII n., 56 n.
Kristeller, P. O.: XVIII n., 28 n., 58 n., 219 n., 226 n., 231-234.

Landino: XII, XVI, XVIII, XXXV, 5, 38 n., 65, 72 n., 85, 142 n., 172 n.
Leonardo: XXIX.
Licón: 193.
Licurgo: 227.
Lisias: 203-205, 211, 212, 218.
Lucrecio: XVII, 145, 205 y n., 206 y n., 207, 208, 209 y n., 214, 217 y n.

Macrobio: 118 n., 132 n., 171 n.
Manetti, A.: 189 n.
Manilio: 73 n., 77 y n., 117 n.
Marcel, R.: XLI, 5n., 26 n., 27 n., 190 n.
Marsias: 197.
Marsuppini, Carolo: 5, 6, 85.
Marsuppini, Cristóforo: XXIII, 5, 6, 189.
Massai, A.: XII n.
Mausolo: 209.
Medici, C. de: XII, 5 n.
Medici, Lorenzo: XII, XIV, XVII, XVIII, 5.
Medici, Lorenzo de Pierofrancesco: XXVII, XXXIX.
Medici, P.: XII.
Melito: 193.
Menéndez Pelayo, M.: XVIII n.
Menón: 165, 228.
Miguel Angel: XIX, XX, XXXII.
Museo: 215 y n.

Narciso: 179.
Nelson, J. Ch.: XVIII n., 190 n.
Nieto Alcaide, V.: XXX n.
Nifo, A.: XIX.
Nuzzi, B.: 5, 6.

Olimpo: 197.
Orfeo: XV, 8 y n., 10, 12, 21 y n., 24 y n., 41 y n., 55, 59 y n., 90, 114 y n., 179 y n., 224, 231, 232.
Ovidio: 179 n.

Pannoni: 231.
Panofsky, E.: XX, 38 n., 56 n.
Parménides: 10 n.
Patroclo: 206.
Pausanias: XXIII, 6, 40, 57, 59, 189.
Pericles: 196.
Petrarca: XIII, 41 n.
Piccolomini, F.: 232.
Pico de la Mirandola, G.: XIX, XXII y n., XXVI, XXVIII y n., 27 n., 133 n.
Platón: XI-XIII, XVIII, XX, XXI, XXIII, XXX, XXXII, XXXVI, XXXVIII, 5 y n., 6, 7 y n., 10 y n., 17 y n., 22 y n., 24 y n., 31 y n., 32 y n., 38, 41 y n., 54 y n., 56, 58, 67 y n., 74 n., 75 y n., 80, 85 y n., 111, 123 n., 135, 126, 127, 132, 141, 148, 153 y n., 160 y n., 163, 164, 165 y n., 166 y n., 168, 169 y n., 171 y n., 172, 173, 193 n., 194, 196, 197, 198, 218 y n., 223 y n., 224, 228 y n., 231-233.
Pletón, G.: XII, XXXIX, 32 n.
Plotino: XII, XIV, XXII, XXIX, XXX, XXXIII, 5 y n., 10 n., 13 n., 14 n., 15 n., 26 n., 27 n., 28 n., 30 n., 37 n., 38 n., 45 n., 69 n., 73 n., 85 n., 91 n., 92 n., 94 n., 95 n., 99 n., 118 n., 126 n., 127 n., 133 n., 142 n., 154 n., 166 n., 172 n., 175 n., 179 n., 182, 219 n.
Plutarco: 32 n.
Porfirio: XXXV, 5 y n., 127 n., 155 y n.
Proclo: 26 n., 27 n., 28 n., 90 n., 113 n., 155 n., 175 n.
Pródico de Quíos: 121.
Protágoras: 77 y n.

Quirón: 10.

Rafael: XX.
Rasis: 146.
Rensi, G.: XLI.
Robb, N. A.: XVIII n.
Ruiz Díaz, A.: XLI.

Saffrey, H. D.: 26 n., 175 n.
Safo: 41 n., 147 y n., 224.
Salutati: XIX.
Savonarola: XIX.
Séneca: 5 n.
Shaftesbury: XIX.

Sheppard, A.: XXXVII n., 219 n., 222 n.
Sinesio: XXXV.
Sócrates: XXIII, XXXVIII, 6, 7, 121 y n, 125, 136 147, 153 y n., 164, 165, 170, 180, 181, 183, 184, 190, 193 y n., 194 y n., 195 y n., 196, 197, 210, 218, 224, 226, 227 y n.
Solón: 227.
Spenser: XIX.
Suetonio, C: 201 n.

Tasso, T.: XIX.
Teágenes: 228.
Teeteto: 165.
Temístocles: 196.
Tiberio: 201.
Tiziano: XX.
Tomás de Aquino, S.: XV, 11 n., 15 n., 24 n., 42 n., 60 n., 74 n., 75 n., 92 n., 103 n., 113 n., 127 n., 175 n.
Trasímaco: 193.
Trinkaus: 73 n.

Ugolino, B.: 234.

Valerio, M.: 46 n.
Varrón, M.: 77 y n.
Virgilio: 21 y n., 41 n., 94 n., 147 y n., 154 n., 156 n., 216 n.
Vitruvio: 101 n.

Walker, D. P.: 8 n., 24 n., 45 n., 57 n., 87 n.
Wind, E.: XX, XXVII n., XXVIII n., 107 n., 129 n., 133 n., 214 n,

Yámblico: 10 n., 45 n., 46 n., 55 n., 67 n.

Zopiro: 196.
Zoroastro: 32, 155.